... تندخوی بود
... دم سیر و مهرجوی بود
... ی در خلوت نشسته و در
... ه ورفیقان عقبه نفس طالب و شهوت غالب چنانکه
عرب گوید که التمر یانع والناطور غیر مانع مصلحت باشد که
بقوت پرهیزکاری از روی سلامت ماند گفت که اگر
ماه روی بسلامت ماند از بدگویان بسلامت نماند شعر
وان سلم الانسان من سوء نفسه فمن سوء ظن المدعی لیس یسلم
بیت شاید پس کار خویشتن بنشستن لیکن نتوان زبان

مردم

... تند خوی بود

... دم هیر و مهر خوی بود

... ی در خلوت نشسته و دز

... رفیقان ... نفس طالب و شهوت غالب چنانکه

عرب گوید که التمر یانع والناطور غیر مانع هیچ بانع نشد که

بقوت پرهیزکاری از روی سلامت ماند گفت که اگر

شعر
ماه روی سلامت ماند از بدگویان سلامت نماند

وان سلم الانسان من سوء نفسه فمن سوء ظن المدعی لیس یسلم

بیت
شاید پس کار خویشتن بنشستن لیکن نتوان زبان

مردم

كتاب معالم الدين في الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون
المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل
بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب
شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما
عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من
عطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط
في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو
الفعال لما يشاء واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الأولين والمرسل بالارشاد

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين
صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم و
تكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما **وبعد**
فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت للترديد بين العين و
الاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي
يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل
علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم
وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة
الى سنن الصواب من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية و
ايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب
يوصل منزلا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانواره
مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى تقرع رؤوس مقنعة في تلخيص المطالب
والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق وجهد مجمل يسعف في مختلف

الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك بجسيم موادّ النزاع من صحيح الآثار ومعتبر روض برياح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين في جلدين نابه معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين

المقصد الاول

في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة

مؤنة

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه شيئا في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدّى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات

فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اوّل حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة

فكان

بالذات ... لاصالح المازندرانی رحمة الله تعالی علیه

٤

قوله تعالی
هل یستوی
الذین یعلمون والذین
لا یعلمون الآیة الاستفهام للا
نکار والفعل منزل منزلة اللازم والمقصود
نفی المساواة بین من یوجد حقیقة العلم ومن لم یوجد
وفیه دلالة علی ان العلم من حیث انه علم اشرف من الجهل

فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرفتك بنوره
الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الذي خلق سبع سموات ومن
الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق
العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما
يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو و
الملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله
تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا
لنبيه صلى الله عليه واله وسلم امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني
علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني
عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وفضل
واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني بالاجازة عدة من اصحابنا
منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الموسوي ادام الله

هنا التقيد الاغلبية الظن وبه التقيد القطعي بحجة نبوته
منه علم الكتاب الی من حصل عنده علم القرآن وفهم
معانيه واشتماله علی دلائل الاعجاز من النظم
الانيق والاسلوب العجيب الذي لا
يقدر عليه البشر من علم
القرآن علم ...
الوجه
... بانه معجز قاهر وان الذي ظهر به المعجز علی يديه حق
... لا صالح المازندرانی رحمة الله تعالی علیه

تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد
العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي
السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه
الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن
المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره
عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد عن والده الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن
بن يوسف بن المطهر عن والده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم
جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين
فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الفقيه الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل
القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن
بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن الشيخ الامام
المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ
الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن
عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن و
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح

... فقال انا حاء مهملة وهي علامة التحويل من اسناد
الی اسناد آخر وهي اختصار لفظ التحويل وربما يتوهم انها
حاء المهملة وقال بعضهم انها حاء معجمة وهي اختصار سنده
آخر لا صالح المازندرانی رحمه الله تعالی واسكنه بحبوحة جنانه

ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن يعقوب عن احمد بن محمد عن جعفر بن

محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال

رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا

الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب

العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد

كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبيا وان الانبيا

لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسنا

عن الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين

بن بابويه القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن

يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن ظريف عن الاصبغ

بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلم تعلموا العلم فان

تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو

عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو

انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به قوما

يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ويرمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم

يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب من الجهل ونور الابصار

من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه

مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله

ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل و

العقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن

يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن

عبد الرحمن بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه و

آله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله تعالى يحب بغاة العلم وعن محمد

بن يعقوب عن محمد بن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي

حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم

يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب

عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم و

العلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد

بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي الحسن البختري عن ابي عبد الله عليه السلم

قال ان العلماء ورثة الانبيا وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا

احاديثهم عن احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن
تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد رفعه عن ابي
حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه
ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي
الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي
الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي
حمزة عن ابي جعفر عليه السلم قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن
الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي
عبد الله عليه السلم رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء
مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل
النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين

الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن
ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلم ح وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود
ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزويني عن
احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلم قال طلبة العلم
ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله
من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل
على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى
الله على من هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن و
سهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم
القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا
عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير
المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب

دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك

الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه

عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن احمد بن

عائذ عن ابي خديجة عن ابيعبد الله عليه السلم قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن

له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله تعم خير الدنيا والاخرة ح عنه

عن على بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقرى عن حفص بن غياث عن

ابيعبد الله عليه السلم قال اذا رايتم العالم محبا الدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء

يحوط ما احب قال اوحى الله تعم الى داود لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا

فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا

صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم ح عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن

شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابيجعفر عليه السلم قال من

طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده

من النار ان الرياسة لا يصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن

الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه ره عن

على بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله تعم عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي

قال

قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد الدقاق قال حدثنا

اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين على بن الحسين

بن على بن ابيطالب عليهم الصلوة والسلم قال حق سائسك بالعلم التعظيم له و

التوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب

احدا يسئله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده

احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له

عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله تعم بانك قصدته

وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما

جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم

تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله عز وجل من فضله وان انت منعت من علمك او خرقت

بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهائه ويسقط

من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي

قال حدثنا مؤدبي على بن الحسين السعدآبادي عن ابي الحسن القمي قال حدثنا

محمد بن احمد بن ابيعبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل

عن ابيعبد الله عليه السلم قال كان على عليه السلم يقول ان من حق العالم ان لا تكثر

عليه

عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلّم عليهم جميعاً وخصّه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمض بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافاً لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانّما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدّها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنّه في حقّ العالم آكد ومن ثمّ جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات منهنّ ضعف ما لغيرهنّ وليجعل له حظاً وافراً من الطاعات والقربات فانّها تفيد النفس ملكة صالحة واستعداداً تامّاً لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حمّاد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عيّاش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدّث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انّه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وانّ اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وانّ اشدّ اهل النار ندامة وحسرة رجل دعى عبداً الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله تعالى فادخله الجنة و

ادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل امّا اتّباع الهوى فيصدّ عن الحقّ وطول الامل ينسي الآخرة عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والّا ارتحل عنه وعنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمّن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال انّ العالم اذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب كما يزلّ المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلم فسأله عن مسائل فاجاب ثمّ عاد ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلم مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولمّا تعملوا بما علمتم فانّ العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الّا كفراً ولم يزدد من الله تعالى الّا بعداً وعنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في كلام له خطب به على المنبر ايّها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلّكم تهتدون انّ العالم العامل بغيره كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت انّ الحجّة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ

من علم منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلا هما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا
تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان
من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر
ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن ابائه عليهم السلم
قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال يا رسول الله ما العلم قال
الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل
به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية
بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه
بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا
تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغيرة النضري عن ابي عبد الله
عليه السلم في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا عن

احمد

احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله
ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في
علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها
الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن
ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان امير المؤمنين عليه
السلام يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت و
للمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة و
يظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري
عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن
اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول كان امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول يا طالب العلم ان العلم ذو
فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النيه وعقله معرفة الاشياء والامور

وبيده

ويدي الرحمة ووجله زيارة العلماء وهمّته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة
وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة
وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
وماويه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبّة الاخيار وعنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن القسم بن محمّد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال
قال لي ابو عبد الله عليه السّلم من تعلّم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت
السّموات عظيما فقيل تعلّم لله وعمل لله وعلّم لله [illegible] ولمّا ثبت انّ كمال
العلم انّما هو بالعمل تبيّن انّه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لانّ
مدخليته في العمل اقوى ممّا سواه اذ به تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب
ولانّ معلومه احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم
لامور المعاش وبه يتمّ كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمّد بن يعقوب
عن محمّد بن الحسن وعلي بن محمّد عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى عن
عبيد الله بن عبد الله الدّهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد
الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السّلم قال دخل رسول الله صلّى الله عليه وآله
المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علّامة فقال وما العلّامة

فقالوا

قالوا اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار العربية
قال فقال النبي صلّى الله عليه وآله ذاك علم لا يضرّ من جهله ولا ينفع من علمه
ثمّ قال النبي صلّى الله عليه وآله انّما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنّة
قائمة وما خلاهنّ فهو فضل وعنه عن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن الحسن
بن علي الوشّاء عن حمّاد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السّلم قال اذا اراد الله تعالى بعبد
خيرا فقّهه في الدّين وعنه عن محمّد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حمّاد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السّلم قال قال الكمال كلّ الكمال
التفقّه في الدّين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعنه عن محمّد بن يحيى عن احمد بن
محمّد عن ابن محبوب عن ابي ايّوب الخزّاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السّلم
قال ما من احد يموت من المؤمنين احبّ الى ابليس من موت فقيه وعنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السّلم قال اذا مات
المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدّها شيء وعنه عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد عن
ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلم يقول
اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله تعالى
عليها وابواب السّماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدّها شيء

لانّ

لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف

عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن

علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد

العطار وعن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال حديث في

حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد

عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت

لابي عبد الله عليه السلم ان لي ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك

عما لا يعنيه قال فقال له وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل

الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع

الانسان اشرفها في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن

ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى

الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه تعالى لاستغنائه

وكماله فلا بد وان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست

بمنافع وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على نادر منها لم يعقل ان

يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام

المتضاعفة

المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان 21

ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما

يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية

العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم

وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن

الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله

عليه السلم قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا في الدين

عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد بن عثمان بن عيسى

عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول تفقهوا في الدين فانه

من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن محمد بن جعفر

بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم

يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله

لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن

الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي عن ابيه

قال

بكونه هو المظنون من حكم الله لكن لمذكورات مع بعدها لم يرتض به المصنف ولم يلتفت البهائي في توجيه العبارة ٢٢ الآتية

مع جريانها فيها
فتامل انتهى اقول فيه اه اولاً
فلانا نختار ان المراد بالعلم ما يتم الظن
ولا يأبى الضرورة ههنا اذ ليس الضرورة فيه
العلم الذي هو المحمول في القضية بل جزء فيه لنفس القضية
وهو استعمال شائع كما تقول النار حارة بالضرورة

قال حدثنا ابي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد

بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه

لأدبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن

احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت

ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال

والحرام **فصل** الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية

الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا

وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها

كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله

سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية

فانه مأخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم

المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة

ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه

قد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا

عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي المحض بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد

حاشية المعالم لآقا احمد البهبهاني اطال الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا بانوار معرفة معالم الدين وفتح مسامع قلوبنا بالاقتداء بالائمة المهتدين وهدانا لأخذ اصول الاحكام من اهل الذكر عليهم الصلاة و
السلام ووفقنا للتمسك بعروتهم الوثقى التي لا انقطاع لها ولا انفصام والشكر له جل شأنه ان اولانا لهذه المرتبة السنية والدرجة العلية ولم يتركنا تائهين في فيافي الجهالة
والضلالة ولا اهملنا حائرين في اودية البطالة والبطالة والغفلة والسلام الافضل الاتمان الاكملان على النورين الانورين واللؤلؤين الازهرين الصادع بأعباء الرسالة

ليس العلم بتلك الادلة بل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن تلك الادلة ولذا لا يكون قاري
القرآن فقيها وان علم معاني الفاظه بان يعلم الحكم الشرعي منه وكذا لو علم مثلا قول المعصوم ع بان غسل الجمعة واجب
في الوضوء لم يكن بذلك فقيها بل يعلم انه صدر عنه تقية للعالم النبيه والمولى الجليل الوحيد البهبهاني رحمه الله

حاشية المعالم ايضا
لبحر العلوم ره بسم الله الرحمن
الرحيم ايضا في الصفحة قوله وخرج
بالتفصيلية علم المقلد آه اورد عليه ان علم
المقلد قد خرج من قوله عن ادلتها فان علم المقلد صادر
عن دليل واحد وليس صادرا عن الادلة وهو هذا ما افتى به
المفتي آه والجواب ان الادلة هنا تعددت لتعدد الاحكام فيكون قول
المقلد داخلا تحت قوله عن ادلتها فيحتاج الى اخراجه بقوله التفصيلية ولولا ان
... داخلا في التعريف وان كان المراد منها معناها الاصطلاحي فقد خرج علم المقلد
من ذكرها ولا يحتاج الى اخراجه بذكر التفصيلية لان دليل المقلد ليس
بدليل في الاصطلاح فيكون خارجا من ذكرها والجواب انا نختار
الشق الثاني من شقي السؤال وهو ان المراد من الادلة
معناها الاصطلاحي وعلم المقلد يبقى في اخلافها اذ
من جهة الادلة الاصطلاحية المعقودة
استدل المقلد بدليل العقد
وهو هذا ما افتى به المفتي

٢ المتجزي ومعنى الاجتهاد المطلق استفراغ الوسع لتحصيل الظن
للاحكام الشرعية ومعنى التجزي استفراغ الوسع لتحصيل الظن
لبعض تلك الاحكام وانما جاز ذلك لدليلين احدهما

آه فيه داخلا وعلى اخراجه بذكر التفصيلية للسيد السند السيد مهدي بحر العلوم ره ازحواشي صفحه ٢٥
قوله اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر آه بيان الظاهر ليتوقف على تقديم مقدمة وهي انه لا يجوز للمكلف العمل
قال المجتهد المطلق لا يحصل العلم اليقيني وانما

٣ بغير قرينة مع ان التنبيه لا يناسب القيود التي ذكرت بعده للاحترازات ويمكن ان نقول انعلم المذكور في معرفة العلوم اصطلاح في الملكة انتهى منه تمت حاشيه درپشت صفحه است

نرہ حاشیہ اعم من ان یکون بالفعل او القوۃ القریبۃ کما یقرب فی النحوی والصرفی واللامی ونحوہم دکذا الصرافی والجوہری دالمقام من ہذا القبیل فاندفع الاعتراضان اما الاول فظاہر واما
الثانی فلان العلم اعم من ان یکون حاصلا بالفعل او القوۃ القریبۃ وبالنظر الی الحصول بالفعل احتاج الی القیود الاحترازیۃ للوحید رہ قولہ فی الصفحۃ ۶ ۲ الاٰتیۃ فضعفہ ظاہر لا ضعف
فیہ بل ہو حق وکثیر مثل ما لو شک فی افعال الصلوۃ ورکعاتہا یکون حکم اللہ یقینا البناء علی الظن دمثل الولد یکون یقینا للفراش شرعا مع عدم الیقین بکونہ منہ واقعا ومثل کون المال فی
ید ... حکم شرعا بکونہ لہ ولذا یکلف علیہ مع انہ لعلہ لا یکون فی الواقع منہ الی غیر ذلک مما لا یحصی کثرۃ نعم ان القطعیات لیس فقہا ومن ثم لا اجتہاد فیہا کما ینطق بہ حدہ لا ستغراق

الفقہ واما حدہ ان الاجتہاد لیس بمجرد الظن بالاحکام ۲ ۳۴
الشرعیۃ بل بجہۃ الیقین بکونہ حجۃ شرعا لما عرفت من عدم
اعتبارہ
شرعا بل وحرمۃ
العمل بما لم یکن لہ دلیل یقینی
واین ہذا من الاجتہاد لاعتبارہ شرعا
بل غایۃ اعتبارہ بل وجوبہ فکیف یکون حراما و
حاصلا من مجرد الظن بل حاصل منہ لیس الا خصوص صغری
الظن ای قولہم ہذا ما حصل لی واما کونہ حجۃ شرعا حتی یصیر اجتہادا

ذلک الظن شرائط الاجتہاد وبعد عدم تحقق شرطی تلک الشرائط فیہ فیخرج غیر المجتہد فی تعریف الفقہ
والثالث ما عرفت من ان الفقہ عند المعرفین علم والاجتہاد ظن الی غیر ذلک مما عرفت من الابحاث
الکثیرۃ السابقۃ مضافا الی ان علم اللہ وعلم الملائکۃ والانبیاء لیس بظن یقینا فکیف یخرج من فیہ کونہ من
الادلۃ التفصیلیۃ لو کان المراد من العلم ہو الظن کما ان من لم یجوز العمل بالظن من القدماء وغیرہم فقہا
اصطلاحا کما عرفت فیخرجون عن التعریف للوحید رہ از حواشی صفحۃ ۲ قولہ ربما یقرر فی الجواب
اہ اعلم ان للعلم اطلاقین احدہما وہو الشایع الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثانی الظن وہو مطلق
ترجیح احد الطرفین علی الاخر وہو حقیقۃ فی الاول ومجاز فی الثانی وانما کان حقیقۃ بالمعنی الاول لوجود امارۃ
الحقیقۃ
فیہ لعدم صحۃ
السلب والتبادر وانما
کان التبادر امارۃ الحقیقۃ لان معنی
الحقیقۃ استعمال اللفظ فیما وضع لہ فی اصطلاح
بہ التخاطب ومعنی الوضع تخصیص شیء بشیء بحیث متی
اطلق او احس فہم منہ الشیء الثانی وذلک معنی التبادر فکان امارۃ
الحقیقۃ لانہ مرادف للوضع والوضع ماخوذ فی تعریفہا وانما کان العلم بالمعنی الثانی
مجازا لانہ ان لم یکن کذلک کان حقیقۃ فیہ کما انہ بالمعنی الاول کذلک وکونہ حقیقۃ اما بطریق
الاشتراک او النقل فان کان الاول احتاج الی قرینۃ معینۃ مع رجوحیۃ المجاز علیہ اذ المجاز خیر منہ ولذلک
کان اللفظ اذا دار بین کونہ مجازا وکونہ مشترکا اختیر کونہ مجازا لغلبۃ المجاز علی الاشتراک والحمل علی ما ہو اغلب
اولی وان کان الثانی احتجنا الی دلیل یدل علی نقلہ من الاول لان الاصل عدم النقل فالقول بہ یحتاج الی الدلیل
فتعین حملہ علی المعنی المجازی اذا تقرر ہذا فنقول ورد فی تعریف الفقہ لفظ العلم فان حملناہ علی
المعنی الحقیقی لزم اشکال وان حملناہ علی المعنی المجازی لزم علیہ اخر اما ما ورد علی الاول
فہو ان الفقہ اکثرہ من باب الظنون فکیف یصح اطلاق لفظ العلم علیہ
فلذلک اجاب المصنف رہ عنہ بان لیس المراد من العلم العلم
بالمعنی الاخص وانما المراد منہ العلم بالمعنی الاعم
وہو المعنی المجازی فیتناول العلم
بالمعنیین ...

۲۵ یکون عالما بہ ممکنا من تحصیل ذلک العلوم تبنیہ فی العلم مع انہ لیس بفقیہ فی الاصطلا
وان کان المراد بہا الکل لم ینعکس لخروج اکثر الفقہاء عنہ ان لم یکن کلہم لانہم ۸
لا یعلمون جمیع الاحکام بل بعضہا او اکثرہا ثم ان الفقہ اکثرہ من باب الظن لابتنائہ
غالبا علی ما ہو ظنی الدلالۃ او السند فکیف یطلق علیہ العلم الجواب اما عن سؤال
الاحکام فبانا نختار اولا ان المراد بہا البعض قولکم لا یطرد لدخول المقلد فیہ
... تجزی الاجتہاد فظاہر اذ لا یتصور علی ہذا التقدیر
... عن الاجتہاد فلا یحصل للمقلد وان
بلغ من العلم ما بلغ واما علی القول بالتجزی فالعلم المذکور داخل فی الفقہ ولا
ضیر فیہ لصدقہ علیہ حقیقۃ وکون العالم بذلک فقیہا بالنسبۃ الی ذلک المعلوم
اصطلاحا وان ... عنوان التقلید بالاضافۃ الی ما سواہ ثم نختار ثانیا ان المراد
بہا الکل کما ہو الظاہر لکونہا جمعا محلی باللام ولا ریب انہ حقیقۃ فی العموم قولکم لا
ینعکس لخروج اکثر الفقہاء عنہ قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجمیع التہیؤ لہ وہو ان
یکون عندہ ما یکفیہ فی استعلامہ من الماخذ والشرائط بان یرجع الیہ فیحکم والطلاق
العلم علی مثل ہذا التہیؤ شایع فی العرف فانہ یقال فی العرف فلان یعلم النحو مثلا ولا
یراد ان مسائلہ حاضرۃ عندہ علی التفصیل فح فعدم العلم بالحکم فی الحال الحاضر لا ینافیہ

ثم حاشية في ايراد علم على التعريف المذكور للفقه ان ما افتى به المفتي علم الله في حقه فهذا صريح الدلالة على ان ليس المراد بالعلم معناه الاعم [illegible]
الصريح ما اجاب به العلامة في التهذيب ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم [illegible] بان ذلك لا يستقيم عند المخطئة القائلين بعدم اصابة كل مجتهد بل المجتهد
عندهم قد يكون مصيبا وقد لا يكون لانه لا يكون الحكم عنده معلوما فكيف حصل عنده معلوما بالمعنى الاخص [illegible]
حكمه في نفس الامر [illegible]

واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم
يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الا
حكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية
الطريق لا تنافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان
كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه فكانه
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **اصل** اعلم
ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة
هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق
بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه يتضمن
بيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا
ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من
مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر

كذا ان تقدم غايته اذ لا شك ان
فائدة العلم اذا كانت
اشرف
الغايات واتمها نفعا لان ذلك العلم اشرف العلوم واكملها
[illegible] لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه
من حيث هو محتاج اليه اشرف من المحتاج [illegible]
[illegible]

فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها ٢٧
محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى
تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الا
ستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك
بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب و
الاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال
المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير
ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها
فيه

المقصد الثاني

في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي
هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

المطلب الاول

في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان
يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي
ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة

كالذات

قوله وكان الاستعمال لمناسبة اه اقول الظاهر من كلامه انه لا وضع في المعنى المنقول اليه والمرتجل كما في المجاز جعل الثلثة من اقسام ما اختص الوضع باحد المعاني فالفرق بينها
بينها وبين المجاز باعتبار عدم الغلبة في المجاز واعتبار الغلبة فيهما والفرق بينهما اعتبار المناسبة في المنقول دون المرتجل مع اشتراك الثلثة في عدم الوضع الحقيقي وفيه
تامل اولا فلانه خلاف صريح القوم كما اشرنا اليه وثانيا فلان المرتجل كذلك ليس فيه وضع ولا مناسبة ولا يخفى ان الاستعمال فيه ... احد الامرين غير صحيح والانحصار

كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى

٢٨ في اصطلاحهم وذلك لوضعهم للمعنى المنقول اليه تعيينا
او ما في حكم الوضع الحقيقي من غلبة الاستعمال الشايع المغنية لوضعهم
في ارادة
المعنى الثاني
منزلة التصريح بالوضع
الثاني بخلاف المجاز فانه ليس
فيه شيء من ذلك فتامل سلطان ره
قوله لتكون حقايق شرعية فيها اه اي سواء كان
ذلك الوضع لمناسبة فيكون منقولا كما في اكثر الحقايق الشرعية

فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك و
ان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهي الحقيقة
و المجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي
او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
و العرفية و اما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على
لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك
المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء و
استعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو و استعمال
الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد و انما النزاع
في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الا
لفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع و انما استعملها الشارع فيها بطريق
اقول لا يخفى ان ههنا احتمالا ثالثا وهو كون الالفاظ باقية في المعاني اللغوية والزيادات
المجاز بمعونة القراين فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما

لما كان المعتبر في المشترك تعدد الوضع لا مجرد تعدد الموضوع له خرج
منه مثل لفظ هذا مما وضع بالوضع العام الواحد لمعان خاصة
متعددة كما هو التحقيق فيها وفي امثالها لكنه يشكل
بانه على هذا ان خرج من المشترك لكن
لا يدخل في شيء مما
الثاني متعدد
المعنى
الذي ذكرت مع كونها من متعدد المعنى على هذا المذهب قطعا سلطان ره

قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اه اعلم ان المعتبر في عبارات الايات والاخبار هو اصطلاح الشارع صلى الله عليه وآله والمخاطبين وهو معلوم يقينا في غالب الالفاظ كالفاظ
والقعود والارض والسماء الى غير ذلك فلا يبحث الاصولي عنه لاتحاد المعنى في اللغة والعرف العام والعرف الخاص واما اذا لم يتحد المعنى بان يكون في اللغة معناه مغايرا للمعنى العرفي
يقع الاشكال في ان مراد الشارع صلى الله عليه وآله هو اللغوي او العرفي سواء كان العرف العام كلفظ الدابة فانه في اللغة بمعنى ما يدب في الارض وفي العرف ذات القوايم الاربع او الخيل ومثل لفظ
الغناء وغير ذلك مما يكون معناه اللغوي مغايرا للعرف العام او كان عرف الخاص اي عرف المتشرعة للاسلام مثل لفظ الصلوة والزكوة والحج وغير ذلك فاحتاج الاصولي الى البحث

٢٩ قوله لا بد من تحرير محل النزاع اه مقتضى كلامه
ره ان ههنا نزاعا واحدا وهو الذي ذكره ان مجموع هذه الالفاظ
التي
عند المتشرعة
في امثال زماننا حقيقة
في غير المعنى اللغوي والعرف العام
بل بوضع الشارع صلى الله عليه وآله صار كذلك ام
بعد زمان الشارع صلى الله عليه وآله من غير فرق بين ان الشارع مع
الواقع اعني الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وكذا من
غير فرق بين لفظ ولفظ مع ان المشهور عندنا الفرق بينها

الظاهر ان التغير الى العرف العام كان في زمان الرسول صلى الله عليه وآله لا بعده اذ يبعد تغير عرف العالمين في هذه
المدة القليلة من دون ظهور وداع له بخلاف ظهور العدم فتامل وههنا نزاع اخر وهو بان يكون اللفظ لمعنى في اصطلاح
بلد الشارع صلى الله عليه وآله كالمدينة ولمعنى اخر في اصطلاح الراوي كالزطلب ووقع النزاع في ان الشارع صلى الله عليه وآله هل كان يتكلم على اصطلاح
بلده او على اصطلاح بلد الراوي وربما يرجح الاخير لما يظهر من الاخبار للمولى الاعظم الوحيد البهبهاني رحمه الله تعالى
استعمل اللفظ بغير قرينة وقبل ذلك لم يستعمل بغير قرينة وهذا الاحتمال ايضا لا يخلو عن غرابة شديدة مع ان الله
تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وربما صدر عن الرسول والائمة عليهم السلام ايضا امثاله
مضافا الى الاستصحاب والاستقراء الذي يقتضي ان يكون المعهود منه هو لسان القوم مطلقا فنفي
ذلك
كيف يتفق الكل
في فهم النقل والوضع من غير
ما تقدم وتزلزل ومن البديهيات نشدة
الاختلاف في الافهام والاستنباطات
والتدقيقات والمخالفة في الفهم ومع ذلك لم يظهر
منهم هذه الحادثة العجيبة اذ لو صح هذا لكان العادة تقتضي
كون الائمة في ذلك الزمان ينادون باعلا صوتهم بان نقل كذا و
اصطلح كذلك فلا بد ان يجيئنا بعد هذا تحمل تلك الالفاظ الخالية عن القرينة
على المعنى الجديد ويوصي بعضهم بعضا ذلك ويتعارف ذلك بينهم بمقتضى العادة
وغير خفي عدم الصبر وترك كذلك للوحيد ره قوله لا ريب في وجود الحقيقة
اللغوية والعرفية اه اعلم ان استعمال اللفظ في معنى على قسمين حقيقي وقد تقدم
بيان معناه ومجازي وهو بخلافه ولا كلام لنا فيه ثم الاول تنقسم الى حقيقي
لغوي ويسمى بالحقيقة اللغوية والى حقيقي عرفي ويسمى بالحقيقة
العرفية ان كان العرف عاما اذا علم ذلك فنقول اما
الحقيقة اللغوية والعرفية فلا خلاف في وجودها
اذ هو ضروري لا يحتاج الى دليل وقد اثبت
بعضهم بدليل وهو انه لا شك
في وجود الفاظ مستعملة
في معان فهذه
الالفاظ
لا يخلو من ان يكون مستعملها في معانيها حقيقة او مجازا فان كان الاول فقد ثبت المطلوب وان كان

المداركة ايضا كما سنقول والثمار نظهر منه ان القائلين في
الحقيقة الشرعية اي شيء يدعي ايدعي ان الشارع صلى الله عليه وآله
الفاظها على المنبر ونادى الناس باني غيرت
الفاظ كذا وكذا من المعنى اللغوي او
العرف العام الى معنى جديد
هو اصطلاحي
فلابد
ان تعرفوه حتى تحملوا اللفظ مجردا عن القرينة على المعنى الاصطلاحي

تنقيح ... اللفظ فيما وضع له لكنه لا يصدق لعلي كذلك وح فلايتم الدليل لان اللفظ اذ ذاك قد يكون ... [illegible]

مستعملا في معنى لم يوضع له فبالاعتبار الاول يسمى حقيقة وبالاعتبار الثالث يسمى مجازا وباعتبار الثاني يكون واسطة بينهما اذ لا يصدق عليه حد احدهما فيسمى ... فلا يتم الدليل

او للمانع ان يمنع فرعية المجاز على الواسطة التي ليست حقيقة ولا مجازا الا عن الحقيقة التي الاصل وجودها ... عليكم ان ... انما ينفي فرعية المجاز على الحقيقة واما الحقيقة ...

المذكور فتبقى الثالثة وهو المشهور بينهم للسيد السند الشهير بحر العلوم رحمه الله تعالى ايضا قوله في غير

ان يغلب فيه فرد الحقيقة والمجاز آه ان كان المراد بغلبة الاستعمال ترك المعنى الاول بحيث لا يستعمل فيه بدون

القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال الآخر فيرد انه يصدق على المجاز المشهور لانهم ذكروا ان الشهرة قرينة للمعنى

المجازي المشهور ولا يخفى انها لا ينفك عن اللفظ فما دام لم ينصب قرينة على ارادة المعنى الاصلي يقام قرينة المجاز

ويغلب عليه لم يفهم وان اريد مجرد الغلبة فالاشكال اظهر ويمكن الجواب بان المراد بغلبة الاستعمال ان يكون

في الغالب بحيث لا يحتاج الى القرينة في المعنى الذي غلب فيه وههنا يحتاج الى قرينة الشهرة فلم يكن المجاز المشهور

من بابه ما غلب فيه اللفظ نعم لو بلغ اللفظ في الشهرة الى ان لا يحتاج في فهم المعنى المشهور الى ملاحظة انه مشهور

فيه فهو

حقيقة قطعا

وليس بمجاز فان قلت

الحقيقة هي التي لا يحتاج في فهمها

من حيث انها مراد الى القرينة وفيما نحن فيه

المجاز المشهور ليس المعنى الاصلي بهذه المثابة

لاحتياجه الى القرينة كما ذكرته قلنا الحقيقة التي هي المعنى

الاصلي لا يحتاج الى القرينة في فهمها من اللفظ ولا في فهمها من حيث

انها مراد الى القرينة وانما يحتاج الى انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولما

لم يكن فيما يتحقق فيه المجاز المشهور انتفاء اصل قرينة المجاز كما سبق من انه لا ينفك

عن اللفظ احتاج الى انتفائها حكما وانما يكون ذلك قرينة للمعنى الحقيقي وهذا غير مضر

بكونها حقيقة كما في غير المجاز المشهور ولو فرضنا تحقق قرينة ارادة في الكلام مع

ارادة الحقيقة فانه يحتاج الى نصب القرينة لارادة الحقيقة يعارض

قرينة المجاز ويغلب عليه وقد يفرق بين المنقول والمجاز المشهور

بان ملاحظة العلاقة في المنقول انما هو حين النقل

وفي المجاز يعتبر حين الاستعمال ايضا وا

لاظهر ما ذكرنا طاب ثراه والضا

قوله وان غلب وكان الاستعمال

لمناسبة فهو المنقول

آه لعله

اراد بالوضع في قوله وان اختص الوضع المعنى المعهود وهو الذي عبر عنه انفا بالوضع الواحد

٣٠ فلما كان اللفظ الذي يستعمله الشارع كان على عرف

العرب ... الى تغيير عرف جميع البشر في مدة يسيرة

وهو

في غير ذلك

حمل على المعنى العرفي ثم الحقيقة

العرفية تنقسم الى عرف عام وقد تعددت

بعد زمانه العرف خاص وهو ما اصطلح عليه كل

قوم في كل فن كمصطلحات النحو والصرف والمنطق و

... حقائق الشرعية لا ينبغي حقيقة ... ليس جميع ... اجابة ... على النبي ... اللفظ ...

كذا الثاني ان يكون مبين ما استعمل بهذه الالفاظ في المعا

الى قصدنا منها نقلها من معناها اللغوي

الى بجزاء معينة للدين المنقول الثالث

انه لما استعمل تلك الا

لفاظ في تلك المعاني

لم يقصد

النقل من معناها اللغوي بل استعملها على سبيل المجاز

ان كان بعد صيرورته حقيقة وكونه مجازا ان كان قبل صيرورته وضعا به دون رعاية المناسبة للمعنى فلو باعتبار هذه الملاحظة نوع شبهة في اللفظ مرتجل والفرق بين المنقول والمرتجل على ...

از حواشي متعلق بصفحه بيست ودوم است قوله في الحاشية على قوله فخرج بالقيد آه الا بتكلف وكيف آه التكلف هو ان يجعل الباء سببية ويصير الحاصل ان الفقه هو العلم الحاصل

بسبب التصديقات والتقليد من باب تقليل العام بالخاص فان كان العام عرضيا للخاص اكثر التقليد والاحتيج الى تكلف اخر هو ان يقال لما كان الحاصل في الوجود هو الخاص

وكان العام حاصلا في ضمنه على القول بوجود الكلي الطبيعي كان اتصاف الخاص بالذات واتصاف العام بالعرض وبهذا الاعتبار صح استعمال باء السببية لكنه لا يلائم ما فيه ...

في الدليل السمعي والدليل آه فان قلت الدليل في اصطلاحهم هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وهو يصدق على المعلومات

التصورية ايضا لا العالم بالنسبة الى وجود الصانع بدرقة بيت ان الدليل لا يكون مركبا عند الاصوليين

اصلا فيصدق ح على الدليل الظني ان المجتهد بصحيح النظر فيه وفي اخواته يوصل الى العلم فهو دليل بالنظر الى

العلم ايضا قلت مثل ذلك يتصور في المقلد ايضا اذ يتاتى ان يستدل على المطلوب بانه يقول بذا ما

المجتهد بالاجماع وكلما اثبته المجتهد بالاجماع فهو حكم الله تعالى في حقي وكذلك يمكن ان يبدل الاجماع

بالكتاب

والسنة

والقياس

عند القائلين

فهو ايضا استدلال

على هذا بالادلة التفصيلية

وعدم الاحتياج في ا

لاستدلال الى ملاحظة

التفصيل مشترك بين

المقلد والمجتهد اذ المجتهد ايضا

لا يحتاج في تحصيل العلم الى ملاحظة

التفصيل بل يكفيه ان يستدل بما

ما ادى اليه الدليل آه فتامل منه ره

از حواشي صفحه ٣٣ آينده قوله

احتج المثبتون آه الظاهر من حال المستدل

ان سبق هذه المعاني الى الفهم من هذه

الالفاظ انما هو بالنسبة

الى المتشرعة

اذ ح

فلا يتم الدليل

الا بضم مقدمة ثالثة

وهي ان ذلك لم يحصل الا

الا بتصرف الشارع ونقله لها

اليها فلا بد من صرف الهمة على الجواب

عنها الا المقدمتين السابقتين مسلمتان

وهاهنا نقطع بان هذه الالفاظ اسم لهذه المعاني المخصوصة وبان سبق هذه المعاني من هذه الالفاظ انما هو

٣١ في من الايراد من انه اريد بمجازيتها ان الشارع

استعملها آه لان معنى المجاز هو استعمال اللفظ

في غير

معناه الحقيقي

وههنا كذلك فيكون

مجازا للسيد مهدي بحر العلوم

ره از حواشي صفحه ٣٣ آينده قوله

والا لما وقع الخلاف آه قال المحشي فيه نامل اذ ربما

...

الصغرى ضرورية واما الكبرى فكذلك لان عول

اشد اربابه العلم وعدم التكليف بالمحال و

بقاء الاحكام التي لا ثبت ووجوبها في

رقبة المكلفين لانه ان لم

يعد نظيفه لزم عليه

ما لزم

على المجتهد المطلق للسيد السند الشهير بحر العلوم ره

انا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بنا‌ء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها

٣٢ الحاجبي في مختصره حيث قال في مقام الاستدلال لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد مطلقا ثم قال بعد نقل ايراد آخر في تقرير هذا الايراد قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم

تحقق العلاقة بين المعنيين فان الدعاء

من المعنى اللغوي بملاحظة مناسبة وعلاقة وهو غير ملايم لتقسيم الحقيقة الشرعية بحيث يشمل ما نقل لمناسبة ولا لمناسبة كما هو المشهور في كتب الاصول في تحرير

واحد منها بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها لوحدة وعدمها فيه للاستعمال للمتعدد فيه تارة في حال وحدة وتارة في حال وحدة واخرى فيها معا وتعاقبا انما هو في الاستعمال لا في المستعمل فيه فكما ان في حال الانفراد حقيقي

٣٤

الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم هو كونها حقايق
عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق
الشارع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة
من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافي
وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو
فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او
بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان
العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير
عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية
واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا و

قوله واما الثاني فلا يفيد العلم اه اقول قد عرفت ان تفهيم
وضع هذه المعاني لافادة التكليف وهذا ليس مسئلة
اصولية حتى لا يكتفي فيها من العلم بناء على اعتبار القطع
في الاصول والمسئلة الاصولية التي هي ان هذه الا
رادة بطريق الوضع او بطريق المجاز لا يحتاج الى
تفهيمها للتكليف فلا ضير في ان يثبت الثاني اي الاحاد
ايضا لم يوجد اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة
التي لم يثبت فيها شيء كما عرفت في ثمرة
الخلاف سلطان العلماء رحمة الله تعالى عليه
قوله لفهمها المخاطبين بها اه بيان الملازمة ان لم يبين
الشارع لو كان
وضع هذه الالفاظ بازاء
هذه المعاني لانت مرادة عند عدم
قرينة كما هو شان المعنى الموضوع له اتفاقا

نعم ثبت قرينة في محل استعمالها انتفى فايدة الوضع ولا
شك انه ما لم يفهم الواضع المخاطبين لم يعلمهم
الوضع والنقل لم يستغن عن القرينة
في الاستعمال انتفت فايدته
لوضع لكان دليلا
اخرى
المعلم ... هذا الدليل وبعد اخذ هذه المقدمة
التي انتفاء فايدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يكون
... كونها مكلفين وكاشتراط الفهم بالتكليف اذ يمكن
تقرير الدليل ... المقدمتين بان يقال لو ثبت
النقل لفهم ... باطل لما ذكر من انتفاء التواتر و
عدم نفع الاحاد وبيان الملازمة انه لو لم يفهم انتفى فايدة
الوضع والنقل ... عن ايراد ... على الدليل
المذكور في الاصل ... هذا الدليل ... رحمه الله

٣٥

عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا
من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول
هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة
وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في
تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح
اقول هذا الجواب مذكور في شرح المختصر وغيره من كتب الاصول بدون لفظة في المعنى
العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران
كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة
وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء
لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على
البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على
الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران
من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على

قوله ولو لم يجتهد لنقل الكلام فيمن لم يجتهد ...
والجواب ايضا
ما اسلفناه من ان اللازم
هو امكان العلم وهو ممكن لهذه
الطائفة لكنهم قصروا في الاجتهاد واذا ...
مستندا الى تقصيرهم فهو في طريق ...
ولو امعنوا النظر لوقفوا على الحق ...
ما يظنون في اجتهادهم ... التقصير ...

محل النزاع كما عرفت وستعرف سلطان العلماء رحمه الله
قوله وعن الثاني بالمنع من كونها اه هذا منع
للملازمة اي لا نم انها لو كانت حقايق
شرعية لكانت غير عربية وانما يلزم
ذلك لو لم يكن مجازات
لغوية لكنها
مجازات والمجازات اللغوية عربية قطعا غاية ما في الباب

تمة حاشية صفحة ٣ سطر غير مقتصر على اصلا ... البتة فكيف صار حال التلفيهم الذى هو شرط التكليف فيعود التقصير الى الشارع العياذ بالله لانه كان متمكنا من التبليغ بوجه خال عن المفاسد التى اشير اليها مع انه كان متمكنا من عدم النقل والابقاء على حاله كما هو الحال فى سائر الالفاظ التى لا يكمى كثرة ... لعامة انه لا داعى الى النقل خصوصا

يكون النزاع فلك على تقدير عدم جواز الجمع لا بد من طرح الخبر الذى وقع ذلك فيه او التاويل الذى هو مثل الطرح وعلى تقدير الجواز يجمع الخبر ويتعين الحمل عليه مع القرينة الصارفة واما مع عدم القرينة فهل يجب الجمع والحمل على الجميع بناء على ظهوره فيه مطلقا او فى التثنية والجمع او المنع او لا يصح مطلقا فلا يجوز الحمل على الكل فالثمرة واضحة

قوله ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا ... الجمع بين المعانى المتكثرة ان الحق لا يخلو اما ان يكون المعانى مركبة بتركيب مزجى وذلك بان يكون المراد من اللفظ المركب من حيث التركيب كالسكنجبين فاذا قيد اختص بالسكنجبين لم يكن المامور ممتثلا ان اتى بمفرده او بعض ... او بهما غير مركب احدهما مع الاخر ولم يذكر المعتبرة هذا الاخير ليس من محل النزاع والظاهر ان الجمع بين المعانى المتكثرة فى ذلك غير جائز لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز

٣ انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصى وضعا اخر فيصح

بهذا الاعتبارات ان يقال للسورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف

الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب فى وضع هذه الالفاظ للمعانى اللغوية وكونها

حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة

اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب فى زمانه واشتهر حتى افاد بغير

قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية

فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب

النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا فى الضعف لدليل المثبتين اصل

الحق ان الاشتراك واقع فى لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت

اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى اذا كان الجمع بين

ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه

فى المفرد وجوزه فى التثنية والجمع ورابع فنفاه فى الاثبات واثبته فى النفى ثم

اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فى

الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى

عندى جوازه مطلقا لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء

وكونها مرادا الوحدة اذا التبادر في نفهم المخاطب ان المتكلم اراد من اللفظ واحدا من المعنى بخصوصه ان لم يعلم من جهة الاطلاق اى عدم القرينة ذلك المخصوص في ذلك

وضع اللفظ لواحد بخصوصه في الوضع تخصيص شئ بشئ متى اطلق او احس الاول فهم الثاني فقط لكن هذا لا يقتضي ان يكون جزءا بل عنوانا له فاره كون شئ بخصوص

موضوعا له من دون مدخلية شئ اخر فيه لا يقتضي ان يكون داخلا في الموضوع له وجزءا له ويكون الموضوع مع كونه وحده موضوعا له اى المجموع من حيث المجموع فيكون الموضوع

هو هذا المجموع لا الموضوع له فقط فيصير الموضوع له جزء الموضوع اذ لا شك في فساده مع لزوم التناقض لان الموضوع له هو هذا المعنى من غير مدخلية شئ فيه فلو كان هذا

الملحوظ في الجزء بالبديهة سيما وان يكون ٨ ٣

لكل واحد واحد من المعاني بكون الوحدة جزءا له لا يكون

غالبا

عنها البتة وربما

الجملة من البديهيات

عدم وجدان العلاقات المعتبرة

في المقام فتأمل وما ذكرنا ظهر ايضا ما توهم غير

واحد من المحققين من ان الوحدة من عوارض الاستعمال

جهاته وباستقلاله بل يتبعه وربما هو وجه وعنوانه وبوجه بما هو هو عينا ما هو الشأن في ملاحظة الشئ بالوجه والعنوان

ويظهر صدق هذا المقال لمن تأمل حال اللفظ حين الاستعمال فاذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا يمكن في استعمال

واحد ان يراد من اللفظ اكثر من واحد لاستلزامه ان يكون شخص اللفظ المستعمل في حال كونه وجها للمعنى بل بوجه

عينه وجها لاخر كما لا يخفى ووجه الشئ وعنوانه في حال كونه وجها وعنوانا له لا يكاد ان يلحظ وجها وعنوانا لغيره ضرورة

مسادقه انه عينه وذلك لما عرفت من اتحاد الشئ ووجهه بوجه ولا يخفى انه ينافي لحاظه وجها لحاظ نفسه بل ولحاظ

انه الوجه فضلا عن لحاظه وجها لاخر فافهم فانه دقيق نعم يمكن ارادة اكثر من واحد حال اللفظ به اذا لم يجعل وجها

لواحد الا للواحد مع الدلالة عليه انه في هذا الحال يريد الاكثر بمواضعة او قرينة الا انه ليس من استعمال اللفظ في الاكثر

وعليه

يمكن ان يتنزل ما

ورد من الروايات الدالة على

تعدد البطون للقران الكريم والفرقان

العظيم فانقدح بما ذكرنا ان عدم جواز الاستعمال

في الاكثر ليس لدعوى اعتبار قيد الوحدة والانفراد فيما يراد

او كون الوضع في حال الانفراد وحده يكون المقتضي للجواز غير محرز وهو

كافة لعدم احراز حكم الوضع الا في هذا الحال لانه من الامور التوقيفية كي يتوجه

عليهما منع اعتبار هذا القيد وعدم اقتضاء كون الوضع في هذا الحال لعدم احراز المقتضي

للجواز اذ يكفي فيه ثبوت وضعه للمعنى من دون اعتبار قيد الانفراد في الوضع او الموضوع له كما لا

يخفى بل لاجل ان الاستعمال في الاكثر محال عقلا كما عرفت ولا يهمنا التعرض لتفصيل ما في

المسئلة من الاقوال وما ذكر لها من الاستدلال فانه مع عدة المطولات ملا محمد كاظم الخراساني

دام ظله از حواشي صفر ٣٠ قوله وتاويل بعضهم بالمسمى تعسف اه لا يخفى ان لفظ التثنية و

الجمع صريح في التعدد والتكرر ونص فيه وعلم واحد واحد من شخص الزيدين مثلا لا تعدد فيه اصلا

بالبديهة فكيف يصير اثنين وما لم يصحا اثنين كيف يتحقق ليس بواحد بل هو اثنين فما

تكرر والتعدد لا بد منه في تحقق معنى الاثنينية فلا جرم يكون كل واحد

منها باعتبار كونه مسمى وموضوعا له او شخص وامثال

ذلك متعددا متكررا فيتعين كون المراد

المسمى بزيد ونحوه فكيف يكون

تعسفا بل انكاره

تعسف

اما استعماله في المجموع كاستعمال العشرة او في

مفهوم الكثير كما في استعمال العام في معناه

فليس محل الكلام بين الاعلام و

ليس الا من الاستعمال

في معنى واحد و

يكون

جوازه منوطا بوجود العلاقة بينه وبين ما هو الموضوع

له ان لم يكن ما وضع له وتحقيق ذلك يتوقف على

تمهيد مقدمة وهي ان استعمال اللفظ في المعنى عبارة

من جعله وجها وعنوانا له بل القاء المعنى واظهاره به كانه

هو وجوده الملحوظ في هذا الحال على الاستقلال دونه

مع ان القياس في اللغة باطل عند القائل بالقياس في الشرع الصحيح انه قياس مع الفارق لان العلم

محال تعدده مضافا الى ان واضع العلم غير واضع التثنية والجمع بل لا اطلاع له مع التساوي لفظ القرهين الظهر

ان يقول لفظ كذا حقيقة في معنى كذا مجاز في معنى كذا الثالث ان يقول تبادر معنى كذا من لفظ كذا امارة الحقيقة وعدم

المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر

الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد ا

لوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة

للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد

هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك

على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي

احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل

تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان

انسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم نرد بوجود علاقة الكل والجزء

ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما معا فيكون من باب اطلاق

اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ

لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع

مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع

له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة

الجزء وهو غير مشروط بشئ مما اشترط في عكسه فلا اشكال والنا على كونه حقيقة

الترديد كان يقع في متعلق الحكم في المعنى الذي ذكره صاحب

المفتاح و

ليس المراد ان التبادر

هو كون المراد احد الامرين بمعنى

القدر المشترك بينهما كما انه لم يكن متعلق

الحكم فيما ذكره صاحب المفتاح هو القدر المشترك

بين نفس مفهومين على سبيل التخيير والترديد على ما عرفت

ذلك مجازا في المتعدد محل تأمل سلطان العلماء

المعنى الاخر في كونه مرادا وذلك خبير بان معنى اللفظ هو ما

يكون مدلولا بالدلالة اللفظية ومتعلقا للحكم بحيث

لو اتصف اللفظ بصفة او ارتبط به لزم منه

محذور وكذا لو اتصف به المعنى او جزؤه

فينبغي ان لا يصادف كون الوحدة

مرادا من اللفظ

مشاركة

في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما
اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد

وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتعددة المتعاطفة
على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا فيما هو في قوته
احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد
منهما بطريق الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير
مريد لهما خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهما معا وقد
فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا و
كونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما
على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة
المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه
اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد
منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في

المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في
مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص
المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد
فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه
والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة
الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من
خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان
النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد
في النفي حجة مجوزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين
لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا
بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة
في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية
الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء
واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في المجموع عند

التجرد عن القرائن قوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فان
السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله
تعالى إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة
الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد
وهو غاية الخضوع وكذلك في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها
ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر
كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات
قوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه نحو قوله
نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ اى نحن بما عندنا
راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في
حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين
كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه
الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال
المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز
وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ
في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة
معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشئ معاند لذلك الشئ والا لزم
صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز و
الكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له
باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر
من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة
وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع
له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان
مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من
المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين

حكم وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قررناه في وجه الثاني واما

الحجتان الاخريان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته

بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين

على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك

وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي

والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما ومثله لا نزاع فيه فان الثاني للصحة يجوز

ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع

القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا

وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم

ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع

الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها

لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم

القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا

كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي

يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده

قوله شبه ان تريد بوضع القدم لا يخفى ان الدخول بالنسبة الى الدخول حافيا وغيره كلا وجزءا اما دخله ذلك من بيان ان المصنف جعل الدخول على دخول الجزء في الكل وقد عرفت ان الدليل لا يمكن توجيهه بوجه ينطبق على محل النزاع وانما لم يحمله على دخول الجزء

القرينة اه اقول قد عرفت ان الوحدة غير داخلة في الموضوع له وايضا عرفت ان القرينة انما هي مانعة من ارادة المعنى الحقيقي به لا عن المجازي لا عن انضمام

قوله ويسمى ذلك بعموم المجاز اه اقول الذي يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب المراد والمنقود وغيره ان المسمى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي هو محل النزاع كما يسمى استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك لا ما ذكره المصنف والامر فيه سهل سلطان العلماء رحمه الله تعالى عليه وبركاته

قوله لانا نقول المفروض اه مثال ذلك ان السيد اذا قال لعبده بين جماعة من العقلاء هل فعلت ما امرتك به امس فقال لا فلا شك في حسن ذم العقلاء وعقابه للسيد ومع عدم حضورهم مجلس الامر الذي يمكن منه فهم القرائن من خارج الصيغة وذلك معنى الوجوب اذ لا معنى له الا ما يترتب على تركه ذم العقلاء وبهذا التمسك يندفع ما قيل ان ذم الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء بحر العلوم ره قوله وبعضهم بعدم النقل اه هذا جواب عما عسى ان يورد وتقديره لعل ترتب ذم العقلاء وحسن مؤاخذتهم لتارك المأمور انما هو بالنسبة الينا وان ذلك معناه اللغوي اجاب بان ذلك يستلزم النقل المخالف للاصل ومع ذلك يكون بين كلامي المصنف منافاة اذ هذا الجواب مبتن على حجية الاستصحاب في المعنى

العام بحر العلوم ره قوله لما كان الامر متوجها اه فيه نظر لان الجنس لعله فهم الوجوب من قرائن خارجية حالية لكن لا نعلمها لعدم حضورنا مجلس الوحي واجيب بان الاصل عدمها وما قيل من ان هذا احتمال اورده ردا على المستدل وقيام الاحتمال يبطل الاستدلال فجوابه ان هذا احتمال مرجوح ولا يقدر ذلك بالرجح سيما في المنقولات الشرعية بحر العلوم ره قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين اه ان فيه غاية ما يحصل لنا من هذه الادلة ما افاد الوجوب هو امر الشارع لا ان الامر في اللغة معناه ذلك والمدعى هو الثاني قلنا اذا ثبت ان معناه عند الشارع ذلك فقد ثبت المطلوب اما اولا فلانه يثبت كونه في اللغة كذلك ايضا اذ لا يلزم النقل الذي هو خلاف الاصل واما ثانيا فعلى تقدير تسليم انه في اللغة ليس كذلك فدعوى كونه يفيد الوجوب

في اللغة

لبعيد الافادة في

الشرع ذلك فاذا ثبت انه

في الشرع كذلك فقد تم لانه المقصود

بحر العلوم ره قوله فان في الاية دلت على ان

مخالفة الامر مأمور اه حاصله ان هذا دور لان كون الامر المطلق

للوجوب يتوقف على معرفة ان الامر الذي في الاية للوجوب وكون هذا الامر

الذي في الاية للوجوب يتوقف على كون الامر المطلق للوجوب وجوابه بعد ما قرره

المصنف ره ظاهر اذ الدور انما يكون اذا كانت الجهة متحدة وما نحن فيه ليس كذلك اذ الموقوف

عليه الامر المطلق ووجوبه كون هذا الامر للوجوب حقيقة وهو غير مسلم لوجود القرينة الدالة على

مجازيته او كونه حقيقة فيه من دون قرينة والقرينة هنا موجودة وهي عدم صلاحية ندب التحذير

من العذاب واباحته فينبغي حمله على الوجوب اذ لا يحتمل المقام غيره فيكون مجازا فظهر اختلاف

الجهة فلا دور بل الدور لم يسلم كون الامر لغير الوجوب هنا ولو سلمناه تنزيلا الى الاستحباب فكذلك

ايضا ما هو ظاهر من كلام المصنف بحر العلوم ره قوله فان هذا الاستفهام ليس

على حقيقته اه اقول لا يخفى ان عدم كون الاستفهام على حقيقته لا يقتضي

كونه للانكار لاحتمال كونه للاقرار بسبب الترك حتى يعاقب عليه

باللعن وغيره ايضا فعلى هذا مجرد العصيان لا

يقتضي ذلك فكيف يكون على مجرد الترك و

يشهد عليه ما في بعض الايات

من قوله تعالى فاستكبروا

كان من

الكافرين من دون وساطة مجرد الترك ولذا لعنه ايضا فتم هذا وسلمنا كونه للانكار ولا يلزم منه كونه لمجرد الترك بل للاستكبار كما نطق به الايات للوحيد البهبهاني ره قوله لا معنى لندب الحذر اه

٤ ٥ ماذكر انما هو من جهة مخالفة امره حتى لو كان الامر بالحذر واجبا لكان على تركه عقاب اخر وعلى التقديرين فتعين كون هذا الامر ارشاديا والامر الارشادي ليس على الوجوب بل على الاستحباب كما هو مسلم لكن يلزم تعيين العذاب الاليم لا التردد بينه وبين الفتنة لو حمل اذ لا نسلم كونه عقابا على الترك بل لعله من اثر الترك والافادة

في كونه العذاب بل الفتنة ايضا محتمل على حسب ما عرفته فتدبر للوحيد ره فائدة الظاهر ان صيغة الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي وامثالها تكون مستعملة معظم في الجزئيات الا نشائية لهذه المفاهيم وافرادها الموجودة في نفس الامر بالوجود الانشائي المتشخصة بمشخصات

ونزاع الوجوب اه لا يخفى ان صيغة افعل موضوعة لطلب الفعل ومعناها ليس الا ذلك الطلب فالوجوب ليس داخلا في معناه لان المعنى ليس الا الطلب بعنوان عدم الرضا بترك
المطلوب وليس هذا معنى الوجوب نعم وضع الصيغة ليس الا الطلب مع عدم تجويز الترك ونحوه والواجب ما لا يجوز تركه ومقتضى الدليل الاول ان المولى اذا قال لعبده افعل فلم يفعل
عاصيا وهذا لا يقتضي ان يكون معنى صيغة افعل معنى الوجوب بل صيغة افعل من المولى لعبده والجواب ان في المقام نزاعين احدهما ان صيغة افعل هل هي موضوعة لطلب مخصوص
العالي من الداني او اعم منه فيشمل الدعاء والسؤال والالتماس ايضا لان الطالب ان كان عاليا والمسؤول دانيا فهو الامر وان كان بعكس ذلك فهو السؤال وان كان مساويا فهو

بجميع الاحكام الصادرة عنه فلا بد من ايصال تلك الاحكام الينا وذلك غير ممكن بدون الالفاظ فتعين
ايصالها الينا بها ولا يمتنع ارادة خلاف معاني الالفاظ اللغوية منها لعدم علمنا بها فالا لما احتجنا الى الالفاظ
في ايصال الاحكام فكان محالا على الحكيم كذلك فتعين ان يكون المراد منها المعاني اللغوية التي يفهمها اهل العرف
عند الاطلاق من غير قرينة فكان نفهم مجة وهو المقصود فانه اهل العرف اذا فهموا ان لفظ افعل للوجوب حكمنا بان
ذلك معناه الحقيقي الذي قصده الشارع لامتناع ان يكون المراد غير ذلك لما تقدم وايضا لو لم يكن المراد من
الالفاظ معانيها اللغوية لوجب على الشارع تنبيهنا لعدم علمنا بما اراد منها ولا يكون ذلك الا بالالفاظ
فيلزم الدور او التسلسل وهما باطلان واما الدليل النقلي قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ذلك
دليل على ان المراد
من الالفاظ المستعملة عنه
الشارع معانيها اللغوية لامتناع ارسال
الرسل بدون لسان قومهم لانه يتعذر على غير الحكيم
فعليه بالطريق الاولى فهو محال وفي هذا الدليل نظر لان عدم
ارادة خلاف معاني الالفاظ منها يتوقف على ان المراد من لفظه الآية
معناه اللغوي وهو عين المتنازع فيه فيكون دورا بحر العلوم ره قوله صيغة افعل
وما في معناها حقيقة في الوجوب اه اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال
يحتمل ان يكون المراد من افعل مطلق امر الحاضر وما في معناه امر الغايب واسماء الافعال وان يكون
المراد من افعل امر الحاضر وامر الغايب وما في معناه اسماء الافعال اي اختلفوا في الموضوع لها لا
في اشتقاقها لان التكلم من الاشتقاق ليس من داب الاصوليين بل هو ديدن اهل العربية
والاشتقاق والحقيقة لغة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له والوجوب على قسمين لغوي
وشرعي اما اللغوي فهو طلب الفعل مع المنع من الترك اما الشرعي فهو ما يستلزم مخالفته الذم
والعقاب ويقال للغوي الالزام والحتم ومرادهم هنا اللغوي وعلى ما ذكره المحقق
القرينة من يجرز محل النزاع هو الشرعي للفظ امر واقتران الوجوب
ليس تمام الموضوع له لهيئة افعل لانها موضوعة لمجموعة ثلثة
امور الاول الوجوب والثاني النسبة الى فاعل ما
والى معين والثالث الزمان لان افعل
والفعل ما دل على معنى مقترن
باحد الازمنة
الثلثة

الاطلاع على القرينة المذكورة مع ان العقلاء ٤٠
يذمون بالترك معللين بان المولى قال لك افعل لم ما فعلت
وكذا
حال المولى
يعاقب ولا يعترض عليه
قلت لك افعل لم ما فعلت وامثال
ذلك من دون اشارة الى القرينة اصلا ولو
كان السبب هو القرينة لكان اللازم التعليل بالقرينة

وارادة الاخبار منه ممتنعة لكذبها لتخلفها غالبا وهو
محال بالنسبة الى الشارع فتعين كون المراد منه
الانشاء والطلب وهو حقيقة في الوجوب
وهو المقصود بحر العلوم ره
قوله لنا وجوه اه
كثيرا ما

فالوجوب جزء الموضوع له واستعمال اللفظ في جزء الموضوع له مجاز لا حقيقة فالمراد من كون هيئة افعل حقيقة في
الوجوب انه حقيقة مع ارادة اذا اريد سائر الاجزاء ايضا وبعبارة اخرى انها مجاز اذا لم يراد الوجوب وذلك
يستدلون باللغة والعرف ولم يبينوا كيف لا تاجة مع ان
هو طلب الفعل مع الاذن في الترك او مع عدم المنع من الترك قوله وقيل بالاشتراك بينهما معنى المشترك المعنوي ما وضع لمفهوم كلي شامل لهما ولا يشتمل لغيرهما اي صيغة افعل
وجوه

٣٧ وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتبار هنا
اي في حذف الوحدة
ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء على الاعتبار الآخر وكلا منهما متجه لكن
قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكون
اللفظ حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون
اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي

وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر

فصل

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الا
قوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في
الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه
عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا الللوجوب
هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة و
قيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين
اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة
الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول

انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب

الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها

الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند

في الوجوب بان يلائم الامر الواقع في الاية الذي مخالفة يوم بعض الاوامر فلا يحسن هذا اقول هذه العبارة تحتمل معنيين الاول انه لو كان الامر حقيقة في ضمن بعض افراده في الندب ايضا كما انه حقيقة في ضمن بعض افراده في الوجوب لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر به دون التقييد بقيد يخصصه بتلك الافراد التي للوجوب كما لو خفي اليه من وجوب تعليق الذم والتهديد بما هو مناطه ومتعلقه حقيقة لا بالامر فانما يكون منشأ الذم والتهديد بما هو نعم لو كان اضافة الامر للعهد لا يمكن ذلك لكن الكلام على تقدير اطلاقه على ما قرره الثاني انه لو كان الامر حقيقة في غير الوجوب كما انه حقيقة فيه بان يكون مشتركا بينهما لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر من دون ان يقيد بقيد يخصصه بالامر المستعمل في الوجوب بمعونة القرائن وهذا المعنى الثاني لا يلائم السؤال لانه مبني على عدم الامر فانه يلزم منه احتمال كون بعض الاوامر للندب لا للوجوب لا لكونه مشتركا بين الندب والوجوب فتعين حمله على الاول فلا يرد عليه شيء على ميرزا الشيرواني رحمة الله وبركاته عليه ايضا

قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك

محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي

للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان

المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان

يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك

الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير

متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكلمة في الاية اعتراض متضمنة

معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى

افادته الوجوب في جميع الاوامر بطريق العموم قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد

قرينة ان مقتضى العموم لو سلم تحققه ههنا بالمعنى المصطلح

للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا ذلك لجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال

في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في

المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على

مخالفة مطلق الامر

الرابع

قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض بانا لا نسلم كون

الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل

بين الترجيح فوله هم وجاء رجل من اقصى المدينة ليس بموجب

التجار وقد حقق المحقق التفتازاني في بحث البيان من

شرح التلخيص هذا المعنى واذ عرفت تعلم انه لولا

ذلك لما عم شيء من الموصولات اذ الصلة

جملة والجملة في قوة النكرة فعلته كانت

اوسبية كما هو المشهور فيهما

لتخصيص الابهام او دفع

من ذلك

لزم عدم عموم مثل ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا

ومن احيى نفسا فكانما احيى الناس جميعا وقوله تعالى والذين

يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن الاية

مع ان عمومه كما اتفق عليه اصحابنا وجميع علماء العامة ايضا

وقضية علي عليه الصلوة والسلام مع ابن مسعود مشهورة

يومئذٍ للمكذّبين وثانيًا بانّ الصّيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا

فلعلّ الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاوّل بانّ

المكذّبين امّا ان يكونوا هم الّذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاوّل

جاز ان يستحقّوا الذمّ بترك الرّكوع والويل بواسطة التّكذيب فانّ الكفّار عندنا

معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل

لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذمّ قوم بتركهم ما امروا به وعن الثّاني بانّه تعالى رتّب الذمّ

على مجرّد مخالفة الامر فدلّ على انّ الاعتبار به لا بالقرينة احتجّ القائلون بانّه للنّدب

بوجهين احدهما قوله صلّى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه

الدّلالة انّه ردّ الاتيان بالمامور به الى مشيّتنا وهو معنى النّدب واجيب بالمنع

(من ردّه الى مشيّتنا وانّما ردّه الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما انّ)

(اهل اللّغة قالوا لا فرق بين السّؤال والامر الّا بالرّتبة فانّ رتبة الامر اعلى من

رتبة السّائل والسّؤال انّما يدلّ على النّدب فكذلك الامر اذ لو دلّ الامر على

الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بانّ القائل بكون الامر

للايجاب يقول بانّ السّؤال يدلّ عليه ايضا لانّ صيغة افعل عنده موضوعة لطلب

الفعل مع المنع من التّرك وقد استعملها السّائل فيه لكنّه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب

انّما يثبت بالشّرع ولذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتّحقيق انّ النّقل

المذكور عن اهل اللّغة غير ثابت بل صرّح بعضهم بعدم صحّته حجّة القائلين

بانّه للقدر المشترك انّ الصّيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا

الصّلوة واخرى في النّدب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكلّ منهما

لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك

بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب انّ المجاز وان كان

مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دلّ الدّليل عليه وقد بيّنا بالادلّة السّابقة

انّه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه والّا لزم الاشتراك

المخالف للاصل المرجوح بالنّسبة الى المجاز اذا تعارضا على انّ المجاز لازم بتقدير

وضعه للقدر المشترك ايضا لانّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه

مجاز حيث لم يوضع له اللّفظ بقيد الخصوصيّة فيكون استعماله فيهما استعمالا

في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا

او للقدر المشترك ومع ذلك فالتّجوّز اللّازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقلّ منه

بتقدير القدر المشترك لانّه في الاوّل مختصّ باحد المعنيين وفي الثّاني حاصل

فيهما وربّما توهّم تساويهما باعتبار انّ استعماله في القدر المشترك على

٥٤

الأول مجاز فيكون مقابلاً للاستعمال في المعنى الآخر على الثاني فيتساويان و

ليس كما توهم لأن الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة و

الشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا

ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الأول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل

احق احتج السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في

استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معاً في اللغة والتعارف والقران

والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما

استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد

في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف

الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر

بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امراً من الله سبحانه

او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب

او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر و

هذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضاً ان ذلك من شأن التابعين

لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذي

٥٥

الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا

عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معاشر الامامية

فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ

في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا

على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب

عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفاً ثم

ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً بل يكون مجازاً لوجود

امارته وكونه خيراً من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين

او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا

تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين والاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت

بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا

ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما

ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص

ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل

هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب

والندب في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران

او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا

لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل

له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضي بامتناع

عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف

فيه والجواب منع الحصر فان هنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها و

مرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند

الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق

في احتجاج السيد على الاشتراك بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل

بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو

القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها

مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه

مثل جوابه **فايدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة

عليهم الصلوة والسلم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في

عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال

قوله يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية اه اقول فيه نظر من وجوه الاول ان هذه الحالة انما حصلت للمصنف ره بملاحظة مجموع ما صدر منهم من الاخبار الكثيرة غاية الكثرة

البالغة الى حد لو ادعى بلوغه حد التواتر لم يكن من اليقينيات ان كل شخص شخص من رواة الاخبار لم يكن مثل المصنف في حصول هذه الحالة له من تتبع مجموع الاخبار المذكورة

المذكورة من حيث المجموع بل لعله لم يحصل له ملاحظة خبر منها فضلا عن المجموع كما هو واضح فكان لا يفهم من مجرد صيغة الامر منهم سوى الوجوب بمقتضى الادلة الدالة على كونه

بين احاديث الائمة والقران واحاديث الرسول في الاوامر وكونها حقيقة في الوجوب البتة سواء فيها واجمعوا على الحمل على الوجوب كما صرح به السيد ره في احتجاجه

والعرف به المصنف وبعضه من اليقينيات عدم تفرق

از حواشي صفحه ٢٢ ماضيه است قوله وخرج بالتفصيلية ... اقول الدليل عند المنطقيين عبارة عن المقدمتين المركبتين من الأصغر والأكبر والأوسط وعند الاصوليين
عبارة عن الحد الاوسط فقط والأجمال الأجماع ... واحد كما في دليل المقلد وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي والتفصيل التفريق ادلة تفصيلية
بحسب الأوسط كما في دليل المجتهد فان قوله كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي امر منتزع من ادلة المجتهد لان ادلة المجتهد مثل وجوب الصلوة ما ادى اليه الكتاب وكل ما ادى اليه الكتاب

... وليس مثلها للمقلد قلت له ايضا ادلة تفصيلية فان لكل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالأولى في الاخراج التمسك باضافة الأدلة الى الاحكام
وارادة الأدلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية تنبيها وتوضيحا لمحرره ح ايضا در صفحه ٢٢ ماضيه قوله
وفي الأصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية اه قال المحقق القمي ره وهيهنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي
بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الأحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد
الدليل والمدلول واجاب ره عنه بالتفرقة بين الدليل والمدلول بالأجمال والتفصيل لا باللفظ والنفسي حتى يرد انها
كاشفة لا مثبتة فيكون محصل تعريف الفقه هو التصديق بالخطابات الأجمالية المنسوبة الى الشارع المتعلقة بالعمل بلا
واسطة من الخطابات التفصيلية ولما كان ثبوت كلام الله الأجمالي مستبعدا قابلا للأنكار بينه بقوله فانا نعلم ان
لله في كل واقعة حكما ولكن لا نعلمه ونعرفه من البداهة ما تواترت به من الأخبار وصارت من مذهب الامامية انه ما من
واقعة الا ولها حكم حتى ارش الخدش اه واورد عليه صاحب الفصول بتعارف ... ان الأحكام الأجمالية مستفادة
من الأدلة الأجمالية والمستفاد من الأدلة التفصيلية انما هي الأحكام التفصيلية لا الأجمالية وايضا الفقه معرفة
الأحكام التفصيلية عن الأدلة لا معرفة الأحكام الأجمالية وايضا الأدلة التفصيلية من قبيل خطابات الله والأحكام
التفصيلية ايضا كذلك فعاد المحذور ثم قال والتحقيق ان الأحكام معان الخطابات لا نفسها انتهى نقلا بالمعنى وفيه ان
مراد المحقق ره هو ما ذكره اخيرا والأجمال والتفصيل انما يعرضان لثبوت الأحكام لا لانفسها فليس الأحكام في الواقع
على قسمين اجمالية وتفصيلية بل هي امور ثابتة في نفس الأمر ان علم بها المكلف تفصيلا تسمى احكاما تفصيليا وان علم بها
المكلف اجمالا تسمى احكاما اجمالية والأجمال والتفصيل انما هما بالنسبة الى المكلف لا بالنسبة الى الواقع فالمكلف قبل مراجعة
الكتاب والسنة غير عالم بتفاصيلها وبعد المراجعة يعلم بها تفصيلا فاندفع فساد الأيرادين لمن تدبر فتدبر تقرير اخر
اعلم انه قد اورد عليه كل من تاخر عنه بان الخطابات التفصيلية ان كانت ادلة على الخطابات الأجمالية باقية على وصف
اجمالها فقد اعترف المصنف بانها بديهية فلا تحتاج الى الأدلة وان كانت ادلة على تفصيل الخطابات الأجمالية اي
على فصلها فعاد المحذور لان معنى تعريف الفقه بناء عليه هو التصديق بالخطابات المفصلة من الخطابات المفصلة
لانه بديهي ان لأكل الميتة حكما مرددا بين الوجوب والأستحباب والحرمة والكراهة والأباحة وهذا القدر لا يحتاج الى الأ
ستدلال واجاب عن هذا الأيراد السيد السند السيد علي القزويني اعلى الله درجته بانه ليس مراد المصنف ره التفرقة بالأ
جمال والتفصيل بل مراده هو ما قاله الأشاعرة من التفرقة باللفظ والنفسي ولكن لما ناقش في كلامهم بان اللفظ كاشف
عن النفسي لا مثبت له فاختلج بباله في تحرير هذه المناقشة عنهم بان الكلام النفسي لما علم بالأجمال من ضرورة الدين فقد
صار مطلوبا خبريا فلا يكون اللفظ كاشفا بل مثبتا له ...

الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده

اصل الحق ان صيغة الأمر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيهما هي لنا ان المتبادر من الأمر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الآلة التي يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الأمر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الأمتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالأمر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لأنك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الأمر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار

اوعزه اونحو ذلك وما يوهم من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة

اى تفكيك المادة عن الهيئة او الاسناد لا بعد من التجريد

او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحطاط مدلول

الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على

الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما

تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك

الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر

بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور

به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل

آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين

من الاجماع والحديث

احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما

بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في

جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر

مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل

وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه

اى دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده ثم على الملازمة وانما يصح الدعوى في الضد العام بالمعنى الخاص

بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا

قوله وثانيهما بيان الفارق آه حاصله بيان الفرق بين المقيس والمقيس عليه

از حواشي صفحه ۵ ... قوله فان كان الاول جاز ان يستحق الذم بترك الركوع آه لا يخفى ان المعترض مثبت عدم ترتب الذم على ترك المامور به بعلم تكذيب الرسل لعدمه

دبيرونه للتكذيب فكان مثبتا كما ان المستدل ايضا كذلك والمثبت للشيء يكفي في الرد عليه بثبوت الاحتمال على ما تقرر في اداب المناظرة وح فيمنع قوله جاز ان يستحق الذم بترك الركوع

والوجه بواسطة التكذيب فانه احتمال ذكره في الرد على مثبت فلا ... ذكر الاحتمال ... فلذلك يتبين فساد ما قيل من انه خارج عن قانون المناظرة فلان على المجيب اثبات

لان ... حيث لان احد لا يكون الا ... كما اثبت ... فلا يلزم من تبيين الشارع معناه ان

يكون خلاف معناه اللغوي كما لا يخفى بحر العلوم ره در صفحه ۵۳ قوله على ان المجاز على تقدير وضعه

للقدر المشترك ايضا آه بيان ذلك ان اللفظ الموضوع للقدر المشترك بين افراده كرجل قد يكون

استعماله فيها على سبيل الحقيقة وقد يكون بطريق المجاز فان استعمل رجل مثلا واريد به الماهية من حيث

هي او اريد منه ماهية فرد ما معينا بمعونة القرائن الخارجية كان استعماله فيها حقيقة لانه انما وضع للماهية

من حيث هي هي وقد استعمل فيها فيكون ذلك الاستعمال حقيقة وقد اريد منه مع الماهية فرد معينا

لا بمعونة القرائن وكان استعماله فيها مجازا حيث لم يوضع اللفظ للماهية مع خصوصية فرد اذا عرفت

ذلك ...

فللذي وضعها للقدر

المشترك ان يقول الحاصل

لنا استعماله في الماهية لا مع قيد الخصوصية

وشرط الاستعمال لا يكون مجازا استعماله في

فرد من افراد الماهية بخصوصه معها لا بمعونة القرائن الخارجية

فلم يحصل لنا وجه ما ذكرتم في الاستعمال الذي يكون بطريق الحقيقة

للسيد مهدي الشهير ببحر العلوم ره از حواشي صفحه ۵ ماضيه ... قوله

ليستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة آه اعلم انه قد يكون للفظ معنى واحد اوضع

وحقيقة فيه وقد يكون مع ذلك معنى آخر مجازي ولا كلام لنا في الاول اذ حيث ما اطلق اللفظ مجردا

عن القرائن حمل على معناه الحقيقي الموضوع هو له واما الثاني فقد يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي

اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي بحيث ... الاستعمال قد وصل حد النقل وقد لا يكون كذلك

فان كان الاول فلا خلاف في انه اذا اطلق اللفظ مجردا عن القرائن يحمل على المعنى المجازي ويسمى

ذلك مجازا منقولا وانما وجب حمله على ذلك لانه هجر معناه الحقيقي حتى صار حقيقة في المجازي

وان كان الثاني فاما ان يكون استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي له اكثر من استعماله

في المعنى المجازي او مساويا فان كان الاول فلا خلاف في حمل اللفظ

على المعنى الحقيقي اذا اطلق مجردا عن القرائن الخارجية وان

كان الثاني فللاصوليين في حمله على احدهما

خلاف فاوجب بعضهم حمله على

المعنى الحقيقي لكونه

معناه

... المعنى المجازي راجح باعتبار غلبة الشيوع ومرجوح

باعتبار وضعه والاول هو الصحيح لما قدمنا

ولان شيوع المجاز عليه الى حد لم يصل به الى النقل لا

يعارض

الحقيقة بل يجب

الحمل على المعنى الحقيقي ومن

بطلانه يعلم بطلان القول بالتوقف

اذا عرفت ذلك فاعلم ان في توقف المصنف ره

في احد المعنيين نظرا وذلك لما قدمناه من بطلان القول

بالتوقف ...

من حاشية المدقق ... استماع لفظ زيد وعمرو وغيرهما فهم بحسب المعهود يقينا يعلم انه جوهر آه بل الأجزاء الخارجية ربما لا يخطر اصلا تشد على ما سابق ذكره وكذلك المقام اذ من مجرد اخطار
قول الفقيه بالبال لا يخطر معهوم اللفظ والكلمة والوضع والآلات وكونه صيغة الأمر الى غير ذلك ومن ذلك كونه موضوعا للطلب العالي من الداني وكون الطلب بحيث لا يرضى الطالب تركه مطلوبه
وليس له اسم مخصوص يكون تعبيره في ذلك بالمنع من الترك وبعدم تجويز الترك وبعدم الرخصة له وامثال ذلك كما ان الترك ايضا يجوز ان يعبر عنه بعدم الفعل وعدم الاتيان به الى غير ذلك و

الاخبار الدالة عليه واستقراء تلك الأخبار ٣٢ ع
واتفاق القدماء المتعرضين في الأعصار والأمصار الأمس
منه
ممن ظهر توثيقه
واما من نقل جده فان
كان واصلا درجة الاجتهاد دراعيا
شرائطه وطريقته فهو معذور كما هو الحال في غير

الحال بالقياس الى المرتبة من الزيادة والنقصان وفيه ان ذلك خلاف ظاهر الاخبار وطريقة اهل العرف للوجه
البهبهاني ره عمه وجه التامل ان المنع من الترك فيه للطلب مخصص له مميز اياه عن المستحب فالمرة الثانية مثلا
ان جاز تركها تصير مستحبة والا تصير واجبة فتامل جدا منه ره حاشية صفحه ٤ قوله الرابع آه فيه ان حمل
الأمر في الأيتين على الوجوب يوجب اخراج الأكثر وبقاء الأقل وهذا فاسد عند الأكثر لان المستحبات اكثر من الواجبات
براتب والواجبات الغير الفورية اكثر من الفورية ايضا براتب فتعين الحمل على مجرد الطلب سيما مع العلم بمطلوبية المسارعة
في تلك المستحبات والواجبات الغير الفورية مع ان مقتضاها عدم الفورية في صيغة الامر اذ لا معنى للمسارعة الى الفور
كما سيصرح به مع ان المسارعة والاستباق مقولان بالتشكيك قابلان للدرجات والواجب لا يقبلها بل
المستحب يقبلها مع ان كل واحد منا مكلف بالمسارعة بالنسبة الى الآخر والسبق عليه كما يشمل الوجوب
فيها بالنسبة الى الكل فتامل جدا للوحيد ره از حواشی صفحه ٦٨ ودت راست بهت قوله لا يجب
في قوانه آه اقول هو احمق فاسد لان الظاهر ان القضاء تابع للأداء فالظاهر ان الموقت اذا فات
يجب قضاؤه لان المطلوب شيئان اصل الفعل وكونه في وقت معين فبفوات الثاني لا يفوت الأول
لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وهما مرويان عن امير المؤمنين ع ولقول الرسول ص اذا
امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وللاستصحاب بجعل الأجزاء العقلية مثل الأجزاء الخارجية وغيرها مما سنرلها
فلعل في المقام ايضا بني على ذلك ويكون احتجاجه بان الأمر يقتضي كون المأمور فاعلا مع الاطلاق نظرا الى ما ذكرناه
والا فلا وجه لما ذكره اصلا كما لا يخفى بل المقام اولى لان الوقت يقين خاص بخلاف الفور فانه اعم من الفور الحقيقي و
الاضافي اي خصوص الشخص الأول من الزمان بعد الأمر والأعم منه كاداء الدين والحج ونحوهما والثاني اقرب الى الطلب ليبيه
بعد امره والايجاب معناه جعله واجبا والواجب على تركه العقاب ومقتضى هذا هو الفورية التي ذكرناها مضافا الى الا
ستحباب الا ترى انهم اضطروا في تصحيح الواجب الموسع بارجاعه الى الواجب المخير بين فعله في هذا الزمان وفعله في الزمان
المتعقب من الزمان المتأخر وهكذا الى آخر الوقت او فعله في هذا الزمان وعزمه في الفعل بعد هذا الزمان ومنهم من الكره
وقال الواجب هو الذي يكون في آخر الوقت فقط وتقديمه من قبيل تقديم الزكاة ومنهم من خصص الواجب باول الوقت
فقط وجوز التاخير مثل القضاء الآن يتوقع المتبادر ليس الا المنع من الترك بالمرة لا في كل زمن من فتامل جدا لكن الذي
استدل به المصنف له دلالة الأمر على الوجوب هو ان المولى اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وظاهره الدلالة على
الفورية ايضا الا انه معنى منا التحقيق في ذلك فلاحظ وكيف كان ما ذكره المصنف من قوله لمن اعتد آه ظاهر الفساد لان الفور
الذي يكون بعض مدلول الصيغة على القول به غير مختص بالشخص الأول بالبديهة كما هو مقتضى ادلتهم بل عرفت ان كونه بالمعنى
الأعم اولى بل ومتعين كما عرفت فلو لم يكن الحق مع القائل بعدم الفور بجواز الترك في الشخص الأول لم يكن الأمر بالعكس
بل العكس فاسد لما عرفت وينادي به سائر ادلتهم فان النهي وان افاد الفور لكن افاد الدوام ايضا الا الانقطاع في الوقت
الثاني مع ان الاستصحاب ايضا يقتضي عدم الانقطاع وبقاء الفورية ايضا على حالها فتامل وكذا الحال في شرعية قائم و
غيره فان ما دل على خصوص الزمان الحاضر والانقطاع بعده بالنسبة الى غيره فكيف يكون هو الأغلب الى ان يظهر مع

فان المكلف لا يعاقب الا اذا ترك فاما اذا اتى به ثم ترك
بعد ذلك فلا عقاب عليه اصلا فاي وقت اتى به يكون
اتيا بالراجح تارة كالترك فيه واحتمال يكون
الثاني والثالث مثلا لغوا
بل غير مشروعا
سيما
اذا كان عبادة واحتمال رجوعه الى الواجب التخييري
بناء على ان الايجاد في ضمن المرة فقط او المرتين كذلك اوازيد

انتهى اقول انت تعلم ان الفرق بين الماهيات والمرة ٣٢ ع
انما بان
الاول يصدق على
المجموع بخلاف الثاني اذ بان
الاول يصدق على المرة الثانية بخلاف
المرة لان المراد به هو الدفعة الاولى نعم يمكن ان
يقال ان القدر لا يعتبر سببا لحصول الامتثال على التقدير لم و
المرة الثانية لان صدق الماهية على المجموع لا يستلزم ان لا

عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الأمر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك
دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من
السكون دائما والأمر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما و
احتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لأن المأمور به وهو الحقيقة
حصل بالمرة لا لأن الأمر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق
الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد
ممتثلا واتيا بالمأمور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة و
التكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بهما وقع واحتج المتوقفون بمثل
ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع
الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى
الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا ان لا يتبادر من
الأمر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ ره
وجماعة الى ان الأمر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على

ذلك

ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد العلامة رحمهما الله تعالى

الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان

مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب

حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور كالتراخي من صفات

الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القول بالفور امور ستة **الاول** ان السيد اذا

قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من

العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة

لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع

ما تكون الصيغة فيه مجردة **الثاني** انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم

بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه

الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم

باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين والرياب بالفعل فيه والدليل على

التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف

اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير

معلوم

معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر

الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه

واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من

خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع

في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح

تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان ذلك جائزا فلا لتمكنه من الامتثال

بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة

من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله

سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به و

قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا

يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا

ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان

العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا

يسمّى مساوعترواستباقا فلابدّ من حمل الأمر في الايتين على النّدب والّا لكان

مفاد الصّيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادّة وذلك ليس بجايز فتامّل **الخامس**

انّ كلّ مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكلّ منشئ كالقائل هى طالق وانت

حرّ انّما يقصد الزّمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعمّ الاغلب وجوابه انّما

او لا فبانّه قياس في اللّغة لانّك قست الأمر في افادته الفور على غيره من الخبر و

الانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر وامّا ثانيا فبالفرق بينهما بانّ الامر لا يمكن توجّه

الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال امّا متّصل وامّا الاقرب الى الحال الذى

هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثّاني الّا بدليل

السّادس انّ النّهى يفيد الفور فيفيده الأمر لانّه طلب مثله وايضا

الأمر بالشيّ نهى عن اضداده وهو يقتضى الفور بنحو ما مرّ في التّكرار انفا و

جوابه يعلم من الجواب السّابق فلا يحتاج الى تقريره احتجّ السّيد بانّ الأمر قد يرد

في القرآن واستعمال اهل اللّغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التّراخي وظاهر

استعمال اللّفظة في شيئين يقتضى انّها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا

فانّه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والامارات

هل اريد منه التّعجيل او التّأخير والاستفهام لا يحسن الّا مع الاحتمال في

اللّفظ والجواب انّ الّذى يتبادر من اطلاق الأمر ليس الّا طلب الفعل وامّا الفور

والتّراخي فانّهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفى في حسن الاستفهام كونه موضوعا

للمعنى الأعمّ اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التّجوّز به عن احدهما فيقصد

بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتّخيير بين الأمرين

حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول

اللّفظ ولو كان موضوعا لكلّ واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التّخيير

بينهما منه خروج عن ظاهر اللّفظ وارتكاب للتّجوّز ومن المعلوم خلافه **فايده**

اذا قلنا بانّ الأمر للفور ولم يات المكلّف بالمأمور به في اوّل اوقات الأمكان

فهل يجب عليه الاتيان به في الثّاني ام لا ذهب الى كلّ فريق احتجّ للاوّل بانّ

الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الأطلاق وذلك يوجب استمرار الأمر و

للثّاني بان قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل في الان الثّاني من الأمر ولو صرّح

بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقّق والعلّامة الاحتجاج ولم

يرجّحا شيأ وبنى العلّامة الخلاف على انّ قول القائل افعل هل معناه افعل في

الان الثّاني فان عصيت ففى الثّالث وهكذا او معناه افعل في الزّمن الثّاني

من غير بيان حال الزّمن الثّالث وما بعده فان قلنا بالاوّل اقتضى الأمر

الفعل

الفصل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة كغويّة وقد سبقه

الى مثل هذا الكلام بعض العامّة وهو وان كان صحيحًا الّا انّه قليل الجدوى

اذ الاشكال انّما هو في مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان

الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك انّ الادلّة الّتي استدلّوا بها على انّ

الأمر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدًا بل منها ما يدلّ على انّ

الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدلّ على ذلك وانّما يدلّ

على وجوب المبادرة الى امتثال الأمر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة و

الأستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له على القول بسقوط الوجوب

حيث يمضي اوّل اوقات الأمكان مفرّ لأنّ اداة الوقت الاوّل على ذلك

التقدير بعض مدلول صيغة الأمر فكان بمنزلة ان يقول وجبت عليك الامر

الفلاني في اوّل اوقات الأمكان فيصير من قبيل الموقّت ولا ريب في فواته بفوات

وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لأنّ

الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب

المسارعة والأستباق لا يصيّره موقّتًا وانّما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصى

المكلّف بمخالفته ويبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله هذا والّذي يظهر من مساق

او ولا يصيرا قبيل الموقّت اقول ما ذكره يرجع الاخير

لان المطلوب لما كان هو الماهية ولم يحصل لم يحصل

ولم يتبيّن ان الفعل المجرّد عن الغيبة مطلوب ام لا فلا

احدهما الامر باصل الفعل فانه يدلّ على طلب الماهية مع قطع

النظر من الفور والتراخي اذ المفروض على هذا ان صيغة الأمر

ويظهر ان مناط الفرق بين الامرين هو تعلّق الامر

بمطلق الماهية في الثاني وعدم تعلّقه به في الاول وهذا يستلزم ذلك الحكم

من حواشي صفحه ۶۷ اية الست قوله لان الخطاب اه فيه انه عند الشيعة انّ الشارع حكم في جميع الأمور بحكم ولم يدع شيئا بغير حكم منه فيه واخبارهم متواترة بعد قوله تع فيه

تبيان كل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الاية فعلى هذا حكم الشارع جزما بحكم هذه المقدمة فلا يخلو اما ان حكم بعدم جواز تركها فثبت مطلوب المستدل او حكم بجوازه تركها فيلزم صدور

العبث منه تع منه علوا كبيرا مع انّ الشارع هو الله تع لا يخفى عليه شيء اصلا ولا يصدر منه غفلة بالمرة فثبت قول الاكثر لا يقال يجوز للحكيم ان يقول يجوز الترك لنفسها وفي نفسها وان لم يجز

واجبا لغيره كما هو الحال في وجه الصلوة والطواف وبالجملة ما ذكرناه واضح ومنافي بما ذكرناه انهم يقولون ليس على ترك

المقدمات عقاب بل العقاب على ترك ذي المقدمة من قبيل اجزاء الصلوة من تكبيرة الاحرام والقرائة والركوع

والسجود وغيرها اذ لا شك ولا تامل لاحد في وجوب تلك الاجزاء شرعا مع ان العقاب ليس الا على ترك

الصلوة فحال شروط الواجب حال اجزائه عند المشهور من دون تفاوت بينهما فان الوضوء عندهم واجب للغير

شرعا كالركوع والفرق واضح بين الواجب للغير شرعا وكون الشيء شرطا لتحقق الشيء والواجب للغير واجب شرعا

ومطلوب شرعا وجوبا ومطلوبية عنده بحيث لا يرضى الشرع بتركه لتحقق ذلك الغير الذي هو الواجب لنفسه

شرعا كالركوع وغيره من اجزاء الصلوة بخلاف الشرط اي كون الشيء شرطا لتحقق الواجب لنفسه او المستحب

او غيرهما

فظهر الثمرة في هذا

النزاع فان الشرط لا يجب

الا يكون واجبا لغيره اي لا يجب ان

يكون واجبا شرعا ومطلوبا للشارع مطلوبيّة بها

الكن ان يحد حرام وصلاة الى تحقق واجب فيتم هذا ولا نزاع

لاحد من الشيعة والمعتزلة في ان الواجب للغير شرعا لا يمكن ان يصير

حراما بل لا مرجوحا كالواجب لنفسه شرعا كما سيجيء من المصنف للوحيد البهبهاني

والصادر صفحه ۶۷ قوله وجواز تحقق الحكم العقلي اه فيه ان العقل اذا علم ان الشرع

اوجب ذي المقدمة وعلم ان حكمه مطابق لحكم العقل فيعلم ان ذي المقدمة يقبح تركه عقلا

الصادر ان تحققه فرع تحقق المقدمة وبتركها يتحقق القبح عقلا وشرعا فمع جميع ذلك

كيف يجوز تركها مع ان تجويز تركها عبث لا يصدر من الحكيم والعقل الصاحاكم والبنا على

ان العقل الا يعلم ايجاب الشرع يحكم بالجواز لعدم علمه بافعال الشارع اي ينتفع فيه لان

حاله حال تجويز ترك الفرايض من الصلوة والصوم والحج وغيرها فتدبر جدا وتمام

التحقيق يظهر مما سيجيء في بحث عدم جواز اجتماع الأمر والنهي

فلاحظ ثم اعلم انه ربما يظهر مما سيجيء من الدليل الاخير

وجوابه كون استحقاق الذم على ترك المقدمة

ثمرة النزاع في هذا المقام بل

استحقاق العقاب

ايضا كما

يظهر من حاشية المعتمد ايضا وبالجملة انهم صرحوا بعدم الخ في عدم استحقاق العقاب في ترك المقدمة بل اتفقوا

على ان العقاب لا يكون الا على ترك ذي المقدمة فقط ومعلوم ان الأمر كذلك فان تارك الصلوة مثلا لا يعاقب على

ترك الالف في تكبيرة الاحرام وعلى ترك اللام عليحدة وعلى ترك الالف بعده كذلك وعلى ترك الهمزة الالف كذلك وعلى

٣ الصلوة وبعض شرايطها شرعا

٩ ۶ الوضوء والغسل والتيمم لقوله تع اذا قمتم الى الصلوة الى آخر

الاية

وللاخبار بل لا

ما من لاحد في وجود الواجب

لغيره بل ربما كان من ضروريات

الدين بل لا شبهة في كثرة وجوده بل في نهاية الكثرة

وانّما النزاع في انّ ايجاب ذي المقدمة هل يوجب ايجاب

المقدمة

ذلك فان كان الأوّل فالحق مع القائل بفساد الصلوة

في المثال المذكور لكن لا من جهة الاقتضاء المذكور

بل من جهة عدم المقتضي لصحتها بيانه

ان الداخل مامور بازالة

النجاسة فورا

فاما

ان يكون مع ذلك مامورا بالصلوة اولا فان كان الأوّل

استحال اذ فيه طلب الأمر من المامور شيئين متضادين

في وقت واحد وذلك محال وان كان الثاني اعني انه غير

مامور مع ذلك بالصلوة فقد تم المدعى اذ صحة الصلوة انما

مايكون بامر الشارع فاذا انتفى الامر بما ذكرنا انتفت صحتها فعدم صحتها انما هو من جهة عدم مقتضيه لا من جهة الاقتضاء المذكور الموضع الثاني فيما لو نذر شخص ان لا يفعل يوم ع

وجب الشارع علينا الحج ولم يقيد وجوبه بشيء ثم ٧٠

الواجب المقيد

لايجب تحصيل مقدماته

اجماعا والمطلق بخلاف ذلك فان

في وجوب تحصيل مقدماته خلاف وهذا هو محل

النزاع الذي نحن بصدده واعلم ان المراد من الوجوب

في قولهم الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لايتم الا به الوجوب

للصلوة مثلا ينفذ في المقدمة صحيح ام لا فان قلنا

بالوجوب شرعا قلنا بفساده لان الشارع اوجب

ايراد المقدمة ونهى عن افساد المقدمة

لعينه ونهيا وان لم نقل

بوجوبها شرعا

قلنا

بعدم فساده

المقام الاول فاوجبه بعض منهم ومنعه قوم منهم وفصل آخرون ونزاع السيد وقع مع بعض العامة انما هو في المقام الثاني

كلامهم او اراده المعنى الاول فينبغي القول بسقوط الوجوب **اصل**

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لايتم الا به شرطا كان

او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف

في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلام

في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث

حكي فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لايتم الا

به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لايتم الشيء الا به

سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو

مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في

الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما

يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لايجب علينا ان نكتسب

المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه

مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى

الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق

في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

ثم ان كشيه المتاخرة عن الواجب محل النزاع فينبغي ان يكون المراد من وجوب المقدمة كونه مطلوبا اصليا كما في ذي المقدمة اداء ما يساوقه من المعاني كترتب عقاب او ثواب اخر في ازاء المقدمة
عما ما وجود الكما ترتب على ذي المقدمة اذا انتهى فنقول ظاهر كلام السيد ره انه فرق بين السبب وغيره بانه متى كان الامر بالمسبب مطلقا غير مقيد بشيء لفظا فهو واجب مطلق بالنسبة
الى السبب غير مقيد باتفاق وجوده لامتناع تقييد وجود المسبب به ويحتمل الامرين بالنسبة الى غيره لكنه حمل وجوب المقدمة نادرا على اطلاق الامر فيه كان الامر مطلقا كان مقدمة

السبب ادمع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال

ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج و

بنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية

بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى

المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل

تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف في

الحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان سبب

القدرة غير حاصل مع المسببات بدون السبب فيبعد تعلق التكليف بها

وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة

بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها

فحيث ما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب

حقيقة هو السبب وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه

لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط

الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب

المنهاج انه دال على وجود الخلاف وهو ظاهر عبارة المحقق
ايضا وهو ظاهر بتقييد كلامه الاتي ويمكن ان يريد عدم الخلاف
بين اصحابنا فتامل

وذو المقدمة فالالازم وجوب نصبه على الامام فاما على الامام السابق
مع كونه خلاف مطلوبهم وهو وجوبه على الرعية كما صرح به فانهم
لان الامام انما يجب عليه اقامة الحدود الكائنة في زمانه لا ما يكون بعد
زمانه واما على الامام الذي الكلام في وجوب نصبه وهو اظهر فسادا
وان اراد وجوبه على الرعية ففيه انه ... صرح به الا ان
... من واجبات الامام ... ليس

قوله وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة اه وذلك لان حاصل كلامه انه اذا ورد امر مطلق يجب اللفظ متعلق لشيء ومقدمة فيه
الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا في الاول لا مقابل ... او يتفق وجود المقدمة ولا يجب تحصيله
المطلق اولا لان الوجوب ح مشروط والاتفاق واقع على عدم وجوب مقدمة ...

فجوابه انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما ما يكسب الظن بشهادة قراين الاحوال والثاني اللفظ ٧٢
الذي يسبق منه المعنى الى الفهم ويتبادر وان لم يكن نصا فيه وتحقيق لهذا المعنى السابق ايضا دل خلاف بين
القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكره في الظاهر بالمعنى الاول
نظرا ان الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام في المسألة انما هو
فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره حيث استدل باحتمال اللفظ للامرين وعدم ترجيح
احدهما على الاخر وانما تقديمه على الاصل والعدم ... فخارج عما نحن فيه ... قوله ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف اه اقول وجه المغايرة ان خلاف الاصوليين على المشهور فيما هو مقدمة
للواجب المطلق هل هي واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذي المقدمة مطلقا وما يظهر من كلام السيد
خلافه في هذه المسألة كما توهم انه ... لكلامه ونقلوا عنه انه ... ان غير السبب من المقدمات ليس بواجبة
مع كونها مقدمات للواجب المطلق فان هذا غير مفهوم ... المفهوم من كلامه انها غير

للمسبب قد ينسب اليه انتسابا ذاتيا ام ايجاد او غير الايجاد

الا ان في الكفاية
بالعدم لانا نعلم انه ليس
ههنا الا تاثير اختياري واحد من
المكلف في السبب وليس ههنا تاثير اخر منه
فتعين الاول وهو المطلوب في الجملة ليس تعلق
المكلف بالمسبب المطلوب في التكليف فعلا اخر غيرا...

بل يمتنع وعند تحققها لازم الوجود اي بغير قدرة العبد وارادته وجودا وعدما ولا يكفي عدم جريانها
فيما ذكرناه فيه انه يلزم ايضا ان لا يتحقق التكليف الا حين تحقق الفعل ووقوعه بارادة العبد او حين
استناد انتفائه الى انتفاء ارادته بان لا يتوسط بين انتفاء الارادة وانتفاء الفعل انتفاء
شيء من الشروط الناقصة الغير المستتبعة للفعل وذلك كما ترى وقيل يمكن الاستدلال على المطلوب
بان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوة
المنبثة في العضلات واما الامور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل هي
مستتبعة لها استتباع العلل للمعلولات واستتباع الاشياء للامور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا
يمكن تعلق التكليف بها ويرد عليه ان المراد بفعل المكلف ان كان معلوله القريب فلا نم انحصار تعلق
التكليف فيه وان كان اعم من ذلك فمسلم لكن لا يجدي نفعا اذ المسبب فعل توليدي للمكلف صادر عنه
بتوسط الفعل الاول كما زعم المعتزلة ويشهد له اعليه بحسن المدح والذم عليه والحق ان يقال

لا عبرة لها شرعا تبعية المعلولات لعللها او غير تجه ... به
ما ذكره من الترديد وتبعه في التقرير ...
فان قلت ... الايراد ... استشهد ...

قوله لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة اه اقول ما ذكره يرجع الى الدليلين الاولين ان الدلالة باقسامها الثلث منتفية فلا وجوب للمقدمة اذن والا لدل عليه وجوابه انه
ان اراد بعدم الدلالة عليه انه لا لزوم بينها وبين وجوب ذي المقدمة ووجوبها فمم ولكن لا يلزم منه نفي اللزوم اصلا لجواز ان يكون هناك لزوم نظري يعرف بالدليل و
يكفي هذا القدر لصحة التكليف وان اراد انه لا دليل عليه اصلا فانا نبين بمنعه فحكم الاصحاب بالحكم بعدم وجوب المقدمة فانه مع ليته ولا يتم الا بمنع جميع

الفرق بين التصريح وعدمه وهو في مرتبة المدعى وفيه
نظر لان النزاع انما هو في الملازمة العقلية بين وجوب
ذي المقدمة

ووجوبها لا في الدلالة
اللفظية انما هي للامر بالشيء
في وجوب المقدمة ولم يتحقق لفظا
في وجوب ذي المقدمة بل على الوجوب بوجه اخر
لكان النزاع بحاله كما يشهد به اكثر الادلة المذكورة

بعد ترك المقدمة لما كان امتناع الفعل امرا محققا معلوما فتح طلب حصول الفعل من الحكيم
قلت لو تم ذلك لكان تكليف العاصي المخالف للامر كافرا او مسلما فيحتمل لحصول العلم بانه لا يقع منه
اصلا وان لم يعرض لصدور الفعل منه امتناع من جهة اصلا بل كان ممكنا جائز الوقوع في نفس
الامر بدون امتناع ذاتي وخارجي وحاصل ان العلم بعدم القصد وارادة امتناعه لا يستلزم القبح الا اذا
وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول

الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي تم
لان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط
بذلك الشيء فيفهم عند طلبه لذلك الفعل طلب ذلك الشيء ايضا ملا صالح قوله ولا يمتنع
عند العقل تصريح الامر اه قال في الحاشية لان تقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت
العقاب على تركه لا على عدم قطع المسافة وكن على السطح فان خالفت عوقبت على ترك الكون على

ايجاب المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم

غير معقول لان حال الفعل في التقدير بعدم المقدمة حال
واحد سواء وجبت المقدمة او لم تجب وفيه
الفرق بين انه على الاول منشأ الامتناع
من ترك امر مباح وعلى الثاني من
ترك امر واجب فيه ان ما
امتناع المذكور لا يستلزم
قبح التكليف
بالفعل المذكور لان الاساس لم يتفاوت بحال يتفاوت
بسبب الاستثناء وان لم يستلزم ذلك بل انما يتحقق
القبح بشرائط وخصوصيات مخصوصة فنقول ترك المقدمة
المعلوم توقف الفعل عليها ايضا من جملتها فانا نمنع
عدم حسن العقاب حينئذ على ترك الفعل الممتنع بسبب

قوله ومن ثم حكى اه اي ومن اجل ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب فيها القدرة كافية
في جواز التكليف بها حكي بعض الاصوليين عن بعضهم القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط و
الحاكي هو صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان
مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وعبارة الحاجبي في المنتهى

اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى
بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف
(وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر
على قلة النفع في البحث
بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فلا ريب فيه عندي
قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو
فيه انه لو تم لزم ان يكون الامر في السبب ايضا كذلك من دون تفاوت اصلا اذ لا يرى هنا
ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك
شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض
ليس الامر بالمسبب خاصة للوحيد البهبهاني ره اي الامر بالشيء
الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه
(واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
كما يشعر به عنوان المسألة حيث اعتبروا الاولا كون كل واحد من الواجب والمقدمة مقدورة وبعد ذلك
يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله
(حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن
والجيب يمنع ذلك كما عرفت صالح
كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلا
لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول
بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
(المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا

شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي ههنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن
الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها

اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه) ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد) فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك ونزهه عن الخاص و منهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر) في اثبات الاقتضاء ونفيه ليتفرع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه فهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه قريب ثم ان حصل

الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه) وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبته وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما

٧٧ قوله لان ماهية الوجوب مركبة من امرين آه
اقول لا يخفى ان تركب معنى الوجوب من امرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر لهما فان الوجوب حكم من احكام المامور به وليس مفهومه عين مفهوم الامر بل يحتمل استلزام الامر بالشيء النهي عن تركه لزوما بينا بالمعنى الاعم فتامل
سلطان ره قوله فضلا عن النهي عنه آه
لا يبعد ان اراد بالخاص الخاص المقابل
للعام بالمعنيين فما ذكره حق الا انه
الدليل اخص من الدعوى
لعدم استفادة
انتفاء

ان يكونا متساويين في الصّفات النفسيّة اولا والمراد بالصّفات النفسيّة ما لا
يفتقر اتّصاف الذات بها الى تعقّل امر زايد كالانسانيّة للانسان وتقابلها المعنويّة
المفتقرة الى تعقّل امر زايد كالحدوث والتحيّز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين
وبياضين والّا فامّا ان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر
الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدّان كالسّواد والبياض والّا فخلافان
كالسّواد والحلاوة ووجه انتفاء اللّازم باقسامه انّهما لو كانا ضدّين او مثلين
لم يجتمعا في محلّ واحد وهما مجتمعان ضرورة انّه يتحقّق في الحركة الامر بها والنهى
عن السّكون الّذى هو ضدّها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ واحد منهما مع
ضدّ الاخر لانّ ذلك حكم الخلافين كاجتماع السّواد وهو خلاف الحلاوة مع
الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضدّ النهى عن ضدّه وهو الامر
بضدّه لكن ذلك محال امّا لانّهما نقيضان اذ بعدّ افعل هذا وافعل ضدّه
امرا متناقضا كما يعدّ فعله وفعل ضدّه خبرا متناقضا وامّا لانّه تكليف
بغير الممكن وانّه محال والجواب انّه ان كان المراد بقولهم انّ الامر بالشئ طلب
لترك ضدّه على ما هو حاصل المعنى انّه طلب لفعل ضدّ ضدّه الّذى هو
نفس المامور به فالنزاع لفظى لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضدّه

وتسمية طلبه نهيا عنه وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحصله انّ الامر
بالشئ له عبارة اخرى كالاجنبيّة بخوات وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان
يدوّن في الكتب العلميّة وان كان المراد انّه طلب للكفّ عن ضدّه منعنا
ما زعموا انّه لازم للخلافين وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الاخر لانّ الخلافين قد
يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشئ
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه وهو محال وقد يكونان ضدّين
لامر واحد كالنّوم للعلم والقدرة فاجتماع كلّ مع ضدّ الاخر يستلزم اجتماع
الضدّين حجّة القائلين بالاستلزام وجهان الاوّل انّ حرمة النقيض
جزء من ماهيّة الوجوب فاللفظ الدّال على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض
بالتضمّن واعترض بعضهم عن اخذ المدّعى بالاستلزام واقتضاء الدّليل
التضمّن بانّ الكلّ يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانّهم ان ارادوا بالنقيض
الّذى هو جزء من ماهيّة الوجوب الترك فليس من محلّ النزاع في شئ اذ لا
خلاف في انّ الدّال على الوجوب دالّ على المنع من الترك والّا خرج الواجب
عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجوديّة فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك

فان

امر الأمر بفعل فقصد وذلك الأمر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي

بذلك العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا

اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالأمر بمقدمة الواجب ا

للازم من الأمر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر هذا كلامه وانت اذا

تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات

التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة

اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره

تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل

ماذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان

فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به

فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم

مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك

بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور

به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انكم

ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد

٨١ ومخالف لما عليه القوم اجمع اذ المشهور ان عدم المانع من جملة العلل ويشبه كلام الشريف في بعض كلماته بان وجود الضد سبب لانتفاء الضد الاخر وتوقف فناء الضد على طريان الضد مشهور بين المتكلمين فيه التوقف من الطرفين خرق لما اتفق عليه كلمة القوم وسيجيء تفصيل الكلام ان شاء الله

قوله تعسف بحت اه التعسف العدول عن الطريق الحق والخبط على غير هداية والبحت الصرف والفرية الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد وجه الاضراب ان الثاني افحش من الاول لان الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف الفرية بكونه بينة زيادة مبالغة في ذمه صالح

وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب

لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الا

ستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر

في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الا

حتمالين فيلتقي بالقول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر

في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على

تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا الا الكف عنه او

فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا

ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم

على انه لم يفعل سلمنا لكن نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق

بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول حمل

القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال المحققون من قال بان

الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى

انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل

الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه انا

٨٠ قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه اه اقول لما كان ظاهر كلام المستدل في الوجه الثاني انه استدل على اصل الاقتضاء لم يتعرض المصنف الى ما ذكره في الوجه الاول من احتمال كون النزاع في العينية مقابلا وايضا لما ذكر في الوجه الثاني حكاية الضد الخاص انما يناسب الكلام فيه باعتبار الاقتضاء وعدمه لا باعتبار العينية والجزئية لظهور انه ليس بجزء ولا عين بعد جعل احتجاجا في النزاع الا

عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخيرة و بتقيح

البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم

الملزوم لنحو ما ذكرنا فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل

يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة

فان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلة فيختص المعلول

الاخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما و

الاشتراك فى العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر

العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وتصادى ما يتخيل

ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها فى امرين متلازمين و

يدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين فى موضوع واحد على ان ذلك لو

اثر لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح لما هو متقرر من ان ترك الحرام لابد من ان

يتحقق فى ضمن فعل من الافعال ولا ريب فى وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان

يكون الفعل المتحقق فى ضمنه مباحا لانه لازم الترك ويمتنع اختلاف المتلازمين

فى الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم فى رده وجوه فى بعضها تكلف حيث

ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب

قوله حيث ضايقهم القول اه قوله لم اى حتى فى غير السبب ايضا واشاره بذلك الى اختصاص الضيق بمن قال بهذا الاطلاق اذ المصنف فى سعة من ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمة فى غير السبب فلا يرد عليه نفى المباح كما ذكره الكعبى وانما التحقيق الذى ذكره من جانب القائلين بوجوب المقدمة كذا

قوله والاول قد ذكر والى تقرير شبهة الكعبى انه ما من مباح الا هو ترك حرام لان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وترك الحرام واجب ثم اورد عليه انه ليس عين الحرام غايته انه لا يحصل الا به واجيب بانه وان لم يكن عينه الا انه كما لا يتم الواجب الا به وهو كاف وقد نقض دليل الكعبى بان الصلوة قد تكون ما يترك به الواجب فيكون حراما لانه سبب الحرام فيكون حراما وانت تعلم ان جميع ما نقل يدل على ان مراد الكعبى ان كل مباح ضد لحرام والضد لو كان مقدما على ترك الضد الآخر بالتقدم الذاتى لكان سببا مستلزما لا شرطا غير مستلزم فشبهة الكعبى كما يرد على القائل بوجوب المقدمة مطلقا يرد على القائل

لا يتم الا فى ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق فى رده انه مع وجود

الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال وانما هى من لوازم وجود

حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر وان قلنا بالبقاء و

الاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء

الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك بدونه فلا يحصل

الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب فى هذا الفرض

ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو فى سعة من هذا وغيره اذا

تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه

لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة فى علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم

ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو كما ترى بين من

ان العلة فى الترك المذكور انما هى وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعى

اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط

التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط و

ممكن القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه ممنوع ايضا

لظهور ان الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة

تمة حاشية الاشتغال بضد الزنا اصلا سيما من حيث انه ضد نعم لا ينتفى الجواب من قبل من اخذ الضد من حيث هو ضد مانع من فعل الحرام وجعله واجبا من هذه الحيثية والثانى انه
على ما ذكره يكون فعل مباح ما احد افراد الواجب المخير الذى هو اعم من وجود المانع وعدم الشرط فيكون واجبا مخيرا انه لا يندفع به شبهة الكعبى ولو فرض ان الصارف امر غير اختيارى لم يعتبر
بكون الواجب المخير واجبا لان الصارف انه لو تحقق بدون القدرة لم يكن تحقق الحرام قطعا فلا يكون الترك واجبا ولا الفعل حراما لان المستند الى غير المقدور غير مقدور فلا يتحقق تحريم ولا وجوب
حتى لا يلزم ان لا يجب الفعل الا مع ارادة الترك ولا يحرم الا مع ارادة الفعل وذلك لان الصارف المفروض ههنا يتناول عدم التصور والشوق والارادة ومن البين ان انتفاء كل منها

الضّد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضّد فاذا كان واجبا كان تماما لايتمّ الواجب الّا به

واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما

بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون

منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلّف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك

لا ينافى التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذى هو احد

الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد

المصاحب للمعلول وحيث رجع البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتمّ الوا

الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان

يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان فعله واجبا موسعا لكنه لا يصح

فى الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور

به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف

واجبا باعتبار كونه مما لا يتمّ الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى امر

واحد شخصى ولا ريب فى بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتمّ

الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل

على ان الوجه الذى يقتضيه التدبر فى وجوب ما لا يتمّ الواجب الا به مطلقا على

تمة حاشية اما اولا فلان المقدمة لما كان هو القدر المشترك بين الامرين والمفروض ان التكليف بذى المقدمة الذى ترك الحرام مستمر فالتكليف الناشى من قبله انما
يتعلق بالقدر المشترك سواء قلنا بجواز مقارنة التكليف لزمان الفعل بان يتحقق التكليف فى آن ايقاع الفعل فى ذلك الآن او يقع التكليف فى وقت مثلا بايقاع الضد
فى ثانى الحال ففى اى وقت فرض التكليف فهو انما يتعلق بايقاع القدر المشترك فى ذلك الوقت او بايقاعه فى ثانى الحال فالمباحات واجبة تخييرا فى اى وقت فرض ولا اثر

منع وجوب بعض واحد مما ذكره من جملة ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونها جزئين للعلة التامة فلعل المراد بالسبب

قوله من جملة ما يتوقف عليه

85

فعل الضد آه اما ارادة الضد فلانها جزء من اجزاء الداعى اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان
صدور فعل الضد على سبيل الاختيار ممنوعا فيه بحث لان الصارف عن المامور به اذا كان مما يتوقف عليه
فعل الضد كان انتفاؤه يعنى وجود الداعى الى المامور به مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود
على الوجود يستلزم توقف العدم على العدم والحكم فى الصارف عن فعل الضد وفى انتفائه حتى وجود الداعى اليه
بالنسبة الى فعل المامور به وتركه كذلك لان الضدين حكمهما فى ذلك على السواء فالداعى لفعل الضد مما
يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هو الصارف عن فعله لا يخلو عن اشكال فليتامل
ملا صالح ره قوله فلو رام الخصم التعلق آه فيه شئ لان الخصم بعد ما يسمع فى البحث منع وجوب الصارف
باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا يتصور ان يقدم على الاستدلال بهذا الوجه الذى يعود اليه ذلك
المنع بعينه واى فائدة له فى ذلك ملا صالح ره قوله لصح فعله وان كان واجبا موسعا آه اراد بالصحة

المعنى المتناول

للاباحة وموافقة المامور

قوله ولكن قد عرفت ان الوجوب آه بيان دفع الشبهة المذكورة فاعاد الدليل لاعادة الجواب الذي ذكره في العلاوة ليتخلص السؤال وما يتعلق به الجواب من مقدماته و
بتمامه وانت خبير بان ما فعل من الواجبات وان شك سقط وجوبه فيلزم ان لا يمتنع كون شيء منها محرما مع ان الكلام على فرض امتناع اجتماع الحرمة والوجوب في
امر واحد شخصي كما هو مذهب المصنف والشبهة انما نشأت من عدم تنقيح معنى كون المامور به لا يتصور ان يقع على وجه يكون محرما ومنهيا عنه بحيث يقع الامتثال سواء
قلنا ببقاء التكليف في ضمن الفعل الفاسد ام لا اذ المسألة اعني امتناع اجتماع الامر والنهي جارية على القولين وتوهم المصنف ان امتناع اجتماع المامور به والمنهي عنه انما

لا يفيد القدر المشترك في ضمن الحرام وان قلنا بان الواجب غير المنهي عنه لتوجه ان غيره مما يتم الواجب بدونه كما اذا وقع الوجه المنهي عنه فانه يحصل الواجب حينئذ بدون حاجة
اليه عقلا وعادة وكذلك شرعا لان المفروض ان الحج شرعا معتبر شرعا بدون قطع المسافة على الوجه المشروع
فقطعها على هذا الوجه ليس بمقدمة فلا معنى للقول بوجوبه وان وجوبه يسقط بفعل غير الواجب والحاصل ان
هذا يستلزم امورا ثلثة احدها عدم وجوب المقدمة وهو القدر المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو
قطع المسافة على الوجه المشروع وثالثها سقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب وهو قطعها على الوجه
الغير المشروع ومن هنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة ينافي القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فانهم اي القائلين

بوجوب
المقدمة لا يقولون
بعدم اجزاء ذي المقدمة
اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه
الغير المشروع فعلى هذا اما ان يقولوا
بوجوب الوجه المشروع من باب المقدمة
وعدم وجوب الوجه الآخر فيلزم الامور الثلثة المذكورة
يعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة وسقوط الواجب
بغير الواجب واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين و
التخيير بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب والقول بان الوجه المشروع مقدمة
لان الاتيان بالمامور به على وجه لا يقع الا الاتيان في الحرام ويكون منهيا لا يتوقف على
الاتيان بالوجه المشروع وهو القسم من المقدمة الشرعية لا يجدي لانه يلزم سقوط
الواجب بغير الواجب والعقاب انما يترتب على فعل الوجه الغير المشروع لا على ترك
الوجه المشروع وان لم يلزم الامران الآخران اعني وجوب غير المقدمة وعدم وجوب
المقدمة على ان هذا اصطلاح آخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط
الشرعي ما يشترط في صحة الفعل والتنبيه لا مكان تجنب القبيح
في اتيان المامور به موقوفا عليه فان ذلك مقدمة ترك ا
لقبيح لا مقدمة فعل المامور به فتدبر لما بيرزاده
م الدليل الاول اذ عدم القول قلنا
لا يستلزم الامتناع ظاهرا
من الايراد انما هو على
تقدير كون

قوله لنا انه لا يقال ... آه لا يخفى ان خطاب الجمع
٨٦
المشتغلين
على الموجود والمعدوم
والحاضر والغائب والمكلف
وغيره غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف
بدون توجيهه الى الموجود بعيد وجميع الخطابات الواقعة
في القرآن لا تخلو من تعلق بالموجود واحكام الصرف الاستقبالي

النزاع في الوضع فنقول مما يتوجه على الدليلين الاتيين للمخصم ان التبليغ والارسال وكذا احتجاج
العلماء لا يتوقفان على الوضع بل كصحة شمول المعدومين فيما اريد بالخطاب والمناسبين من المعضرة
في قسم الفروع تفريع عدم دخول من تاخر عن زمن النبي صلى الله عليه وآله في آيات الاحكام تتمة حاشية در صفحه مقابل است

تتمة حاشية الاحكام على هذه المسألة كثيرا وجعل ثمرة ذلك تقريرا على ما يلزم من دليل المسألة بعيد جدا على انه يمكن على تقدير تسليم كون النزاع في الوضع ...

القول بانه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب
الحج على الثاني فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال
ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما
هو التوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل
التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة
ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة
فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن
قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا
فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط
ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال
بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه

٨٧ قوله انه ليس على حد غيره من الواجبات آه
من توقف براءة الذمة من سائر الواجبات على فعلها

اقول سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة

قوله الظاهر انه لا خلاف بين القولين اه اقول لعله اراد انه لا خلاف يترتب عليه الثمرة والا فالفرق ظاهر اذ ظاهر القول بان الواجب هو الواحد المبهم ان الطلب متعلق به و الخصوصيات غير المقدورة و مطلوبة وان لم يكن الا فيها كما هو جميعها وظاهر القول بوجوب الجميع على الترديد والتخيير ان الغرض متعلق بالخصوصيات لكن على سبيل الترديد ولا يكفي ان تعلق الطلب بالخصوصيات مرددا بينها لا يستلزم تعلقه بالقدر المشترك اذ ربما لا يتحقق بينها مشترك يصلح لتعلق الغرض ودعوى ان الطلب الترديدي انما يتصور فيما بين امور لها مشترك يصح كونه متعلقا للغرض والطلب ظاهر الفساد نعم يمكن ان يقال انه لا يترتب على هذا القدر حكم يفيد الاصولي فايدة فلا يترتب الثمرة والى رحمة الله تعالى وبركاته عليه بحق محمد وآله

مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا

لا يخفى ان الدليل جار في كل واجب لغيره كالوضوء والغسل على قول بان نقول

معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي

مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا الحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير

تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف

لا يخفى فساده بل انما ينهض دليلا على الوجوب في حال امكان

عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد

الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا

يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث

فاني لا اعلم احدا حام حولها

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين

او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا

يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور

المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال جماعة

العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد

بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع

بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا

بهذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرى كل واحد من المعتزلة

قوله بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع اه

٨٨ اي ونفي وجوب الجميع نفي وجوبه على التعيين ردا لقول من

قال ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وذلك

لعدم

الدليل على تعيينه

بل تحقق الدليل الظاهر

وهو الامر بكلمة او دالا على عدم تعيين

الجميع بكونه واجبا بالاصالة عدم كونه به لا من

الواجب الامر الذي يكون هو اصلا بالنسبة اليه والاخلاف

ازحواشي صفحه ٨٧ ما عنه است قوله على القول به اه فيه ما عرفت من انه لا نزاع في وجوب مقدمة الواجب في الجملة بل وكثيرا ما يرد وغاية الكثرة وان النزاع في امر اخر فربما كان الشيء

من الاجزاء بل الآية ايضا الامر بقطع المسافة في الحج فيكون واجبا شرعا وفاقا وسيجيء اتفاق الشيعة على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وايضا في بحث وجوب المقدمة حجيا

المشهور الوجوب شرعا وانا نعوا مع من لم يقل به واحتجوا عليه ومقتضى حجتهم الوجوب الشرعي موافقا لمقتضى دعويهم والواجب الشرعي هو طلب الشارع الفعل مع نهيه عن تركه كما

٨٩ قوله المشهور بين اه اقول من البديهيات التي

يعرفها كل طفل صغير فطم الوجوب التخييري بانه

يقول لانه اما تعطيني هذا او ذاك لانه من واحد منهما فلا

تنقيح

العرد القرطاس

والمداد في مشروعية الشبهات

الواجبة التي فسادها بديهي فان الواجب

التخييري مغاير للمستحب لوجود العقاب على ترك

الجميع ومغاير ايضا للواجب العيني لعدم تعيين الواجب

لكون الوضوء فيهما واجبا بوجوب توصلي كالوضوء للصلوة والطواف الواجبين فتم جدا والتحقيق ان لفظ الواجب

يطلق على المعنيين الاول ما هو مطلوب غاية المطلوبية اي بحيث يحرم تركه ويعاقب عليه سواء كان واجبا لنفسه

كالصلوة والصوم وغيرهما او واجبا لغيره كالركوع وغيره من اجزائها والوضوء ونحوه والثاني ما كان وجوده

توصلا اي وصلة الى المطلوب كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغيرها من نظم المعاد والمعاش ونحوها من الغايات

سواء قلنا بان هذا الوجوب لنفسه او لغيره او لهما معا كما هو الحال في الاول وهذا يجتمع مع الحرام بلا شبهة كما

يجتمع مع غيره من الاحكام الخمسة بخلاف المعنى الاول فانه لا يجتمع معه ولا مع غيره من الاحكام الخمسة من جهة

التضاد الذي بينها كما ستعرف في بحثه والواجب حقيقة في المعنى الاول كما هو ظاهر من تعريفه ومواقع استعماله

لفظه ومنها ما ستعرف في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي وغيره وتمام التحقيق في ذلك المبحث فلاحظ

ثم اعلم ان قطع المسافة للحج ربما يكون مقدمة الواجب المطلق وربما يكون مقدمة الواجب المشروط وربما

لا يكون مقدمة له اصلا واما فلما انه في صورة انحصار القطع في النحو الحرام يصير القطع مقدمة للواجب

المشروط فكذلك في صورة عدم الانحصار لعله ايضا يكون كذلك عند القائلين بوجوب مقدمة الواجب

المطلق لانه مقدمة للواجب المطلق وحرام كما نسبه المعترض اليهم مع كونه خلاف تصريحات جماعة منهم كما

عرفت وخلاف القواعد اليقينية عند الشيعة والمعتزلة اذ لا مانع من انهم يقولون بان المقدمة الواجبة

ليست الا القطع بالنحو الحلال ان يجب على المكلف القطع بالنحو الحلال بلا شك ولا شبهة ولا يجوز القطع

بالوجه الحرام اصلا وراسا بالضرورة الا ان المكلف اذا عصى ولم يات المقدمة الواجبة عليه وقطع المسافة بالنحو

الحرام يصير حجة بالنسبة الى هذا القطع واجبا شرطا وهذا القطع بالنسبة اليه حجة مقدمة للواجب المشروط و

اي مانع من ذلك واي غبار عليه حتى يلزم المفاسد التي لا يخفى انه في غاية الظهور في الفساد بمجرد التوهم المزبور

فتدبر ويمكن اجراء ما ذكر في كل واجب توصلي يكون حراما بان يكون الحرام منه مقدمة للواجب المشروط كما ان

الواجب ح صار واجبا شرطا بالنسبة الى هذه المقدمة فاندفع الاشكالات بحذافيرها وسيجيء تمام التحقيق

في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد ثم اعلم انه على القول بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن

الضد انما هو في الواجب المضيق خاصة لان التوسعة يقتضي عدم النهي عن الضد والمضيق بعد قال ثم

انما يتقبل الله من المتقين ونحوه مما ورد في الاخبار يقتضي عدم قبول الضد من تارك المامور به الا ان يفرق

بالفرق بين الاجزاء والقبول لكن يشكل ذلك في المستحبات لان اجزاءه هو الثواب وهذا هو قبولها الا ان

يقال قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وامثاله مما ورد في الاخبار في المستحبات كثيرا غاية الكثرة يقتضي

القبول من المسيئين ايضا الا ان يقال القبول على سبيل الالتزام انما يكون من المتقين فاما القبول من المذنبين

فبعنوان التفضل ولذا ورد في بعض المواضع من اتى من فعل كذا غفر الله له ذنوبه ما تقدم منها وما تأخر و

يستوجب الغفران ودخول الجنة فلا يتغير الغافل بذلك بترك الواجبات والاتيان بالمحرمات للوحيدة

قوله الامر بالعبادة الخ هذا ايضا كسابقه يعرف بحكمها من الاطفال بالبداهة فلا وجه للتعرض للاشكال الوارد على تضييق العبد عنه فان ظرف الواجب ربما يكون ظرفه مكان لا وقت فيه
او المشعر ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب الموقت والظرفان ربما يكونان موسعين اوسع من قدر المظروف كالوقت المذكور ونحوه في الظرف المكاني وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى
الغروب او مضيقين كالظرف اذا كانا ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعضه عن المظروف وهو ما لا اشكال فيه بوجه بل يكون المشغول بالمظروف الآن دون الظرف كالامثلة
المذكورة فان عن انه في المتن المذكور وان اشكال فيه لانه ليس الاعدم المظروف في جزء من ظرف الموسع ما لم يصدق الاتيان بالواجب في جزء من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو

من ادرك ركعة في الوقت فمن ادرك جميع
الصلوة في وقتها وليس في ذلك دلالة على جواز الامر في
بواحد من الثلث الخ
المطابقة والتضمن فظاهر اذ
ليس جواز الامر في وقت لا يفي بالمامور
نفس ذلك التشبيه ولا جزؤه واما الالتزام فكذلك
ايضا اذ من شرط الدلالة الالتزامية اللزوم عقلا او

اذ المفروض انه لو جاء او لم يجئ فلا بد من اعطائه ثم اعلم انه لا فرق بين ان يكون الشرط مجرورا كقولك
ان جاءك زيد فاعطه او بالاسم كقولك الشرط في اعطاء زيد مجيئه اليك او بالفعل كقولك اشترط لا
عطائك زيدا مجيئه اليك بحر العلوم ره ازحواشي صفحه ٩٠ آيه است قوله والتبادر من هذا
الاعطاء الخ قيل لعل فهم العرف عدم الاعطاء اذا لم يوجد الاكرام لان المسند اليه معرف باللام وهو يفيد
الحصر على ما تقرر في علم المعاني فهم العرف دلالة التعليق انما كان بسبب الحصر المستفاد من المسند اليه المعرف
باللام ولا للام لنا في ذلك لانا نقول بدلالة التعليق الحكم على الحصر على انتفاء ما تعلق عليه لا من جهة ان معنى
التعليق على الشرط ذلك فلا يتعين دلالة تعلق الحكم على الشرط في هذا المثال على انتفائه عند انتفاء المشروط
وذلك كاف في المنع والجواب عنه بوجهين احدهما انا نرى اهل العرف يفهمون من الكلامين دلالة التعليق
على الانتفاء عند الانتفاء ونرى ان قول القائل اعط زيدا ان اكرمك لا حصر فيه ومع ذلك فهو جار عندهم
في ذلك الشرط في اعطاء زيد اكرامك اياه فبانضمام كل من المقدمتين الى الاخرى يعلم ان دلالة تعليق الحكم
انما هي على الشرط وليست من جهة التعليق على الحصر اذ وجب ان يؤتى بالحصر في المثال الذي لم يوجد فيه او لا
ينبغي ان يجري احد المثالين في العرف مجرى الآخر فاللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة والوجه
الثاني انا سلمنا ان دلالة التعليق في المثال المذكور على الانتفاء عند الانتفاء انما كانت بسبب الحصر لكنا نفرض
مثالا لا يتصور فيه الحصر بوجه من الوجوه ومع ذلك تمثلنا السابق اعني قولك اعط زيدا ان اكرمك جار مجراه
عند ذلك الا ان تعليق الحكم بالشرط يدل على انتفاء المشروط عند انتفائه لا لغيره من حصر او غيره بحر العلوم ره
قوله واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة الخ اقول الشارع يتكلم معنا على طريقة اهل العرف كما هو المحقق المسلم و
عند اهل العرف ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه الا ان يكون قرينة وكذا لو قيل فلان وجب الرعاية ونحوها من الامثال
ذلك لا يفهمون منه ان غيره ليس كذلك نعم فيه اشعار بالعلية وربما يفهم بادنى قرينة التخصيص واخراج الغير كما هو
الحال في قيود التعريفات اذ يفهمون من كل قيد الاحتراز عن صنف ففرق بين مفهوم الوصف في القيد الا
حترازي في مفهوم مقام تعريف شيء مثلا اذا سأل السائل عن المعصوم ع في اي غنم يجب الزكوة فقال ع في
السائمة طول الحول المملوكة لمالك المتمكن من التصرف فيه لكن الى غير ذلك يكون المفهوم حجة بالنسبة الى كل قيد
قيد وربما توهم متوهم عدم حجية هذه المفاهيم ايضا بل ان الفهم الى قرائن اخرى يقتضي الحجية مثلا ورد في خيار
الحيوان الذي هو للمشتري خاصة على المشهور ان السائل سأل المعصوم ع ما الشرط في الحيوان فقال ع ثلثة
ايام للمشتري فقال ما الشرط في غير الحيوان فقال البيعان في الخيار ما لم يفترقا وتوهم الشهيد الثاني ره فقال له
دلالة بمفهوم الوصف فهو ليس بحجة وهذا منه عجيب لما عرفت من ان القيد في مقام التعريف للاحتراز جزما
لكما قال ثلثة ايام احترازا عن الاقل منها والاكثر كذلك قال المشتري احترازا عن غير المشتري مع ان الظاهر
من اللام الاختصاص ثم انه لما سئل عن خيار غير الحيوان اجاب ع بانه الى زمان الافتراق
خصوص المتبايعين جميعا من غير خصوصية له بالمشتري كما انه من غير خصوصية بثلثة ايام بل الى الافتراق
يقول بعدم الزكوة في المعلوفة من جهة اصل البرائة وان ورد ما يظهر منه العموم يقول بحجية ايضا فضلا عما

النجاسة وعلى القول بعدم الدلالة المذكورة فهنا حكم
واحد وهو المنطوق ومنها انه اذا عارض الحكم
المفهوم على القول به كما في المثال المذكور
حكم منطوق به كان يقول
الشيء لا ينجس
الماء
القليل بملاقاة شيء من النجاسة فعلى القول بدلالة
التعليق يحتاج الحكم الى ترجيحه على الآخر وعلى القول بعدم
الدلالة لا يحتاج الحكم المذكور الى الترجيح اذ المفهوم
ليس بحكم حتى يحتاج الى ترجيح المنطوق عليه او العكس
بل يتعين الحكم بالمنطوق واعلم ان من قال بحجية
مفهوم الشرط لا يقول به مطلقا بل حيث لم يكن الشرط

قوله مختص باول الوقت الخ لا يخفى ان هذا الابناء في الاجماع على عدم العقاب ولو فعل بعد اول الوقت الى آخر الوقت اذ يمكن ان يكون ذلك
بالعفو كما نقل ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله وبهذا يمتاز الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة الى ما بعد وقته على هذا المذهب
اذ لا عفو حينئذ في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر بخلاف الموسع لو اخر عن اول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب الى آخر وقته الذي
هو مقدر للعفو لو فعل فيه فان العفو حتى فيه على هذا فالتوسعة باعتبار حصول العفو الى وقت مقدر كذا قيل اقول ينبغي ان يكون النزاع

والاشاعرة منه ونسب كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب
واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره ا
لمكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول و
حيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد
احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة
كثيرة الفائدة **اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع**
على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب
احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول
الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص
بآخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون
نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالآخر واذا فعل في الاول وقع مراعى
فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان
خرج عن صفات التكليف كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما

منه حاشيه الوقت لانه اما ان لا يجب عليه اصلا وهو في صورة عدم بقاء التكليف او لا يجب في اخر الوقت بدلا ما اداه في اول الوقت هو الواجب فاين اختصاص الوجوب بالاخر الا ان يق
ان اختصاص الوجوب بالاخر معناه انه لو لم يفعل في اي وقت فرض لم يستحق العقاب الا اخر الوقت فصفة الوجوب وهو استحقاق العقاب انما يتحقق بالنسبة اليه دون غيره وفيه ان
الاول والاخر فيه متساويان اذ كما ان الترك في الاخر انما يذم عليه بشرط الترك في الاول معه كذلك الترك في الاول انما يذم عليه بشرط الترك في الاخر نعم الترك في الاخر يصير جزء اخيرا

بصفة التكليف لم يتحقق الوجوب فكيف ٩٢
يسقط بالفعل السابق قلت سيجيئ انشاء الله تعالى انه على
تقدير انتفاء الشرط وعلم الامر به يمكن ان يتعلق وجوب
تعليقي بالفعل عند بعض فيمكن ان يكون المراد بانتفاء
ذلك الامر التعليقي وما ينبغي ان المراد
انه لم يتحقق في شانه الوجوب
الا انه تحقق و
سقط

احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في
الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت وفي وسطه واخره وفي
اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على
صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل
يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول
الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق
عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج
وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما
ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو
كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول
من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك
باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل وقت يسعه من اجزاء الوقت
وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا
بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول

او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء
اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غير مقدما للصلوة على الوقت فلا تصح
كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى اخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على
الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم
بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا
لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم
ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث
يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل و
العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى و
ذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن
المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر
بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق

٩٣ الحبس عندكم اللهم الا ان يدعي الضرورة او الاجماع او
يق جواز ذلك في بعض الصور سلما يقتضيه لا يقتضي جوازه مطلقا
وفي
الكلام
اما في الاول فلانه
دعوى الضرورة في محل النزاع
واما في الثاني فلان الخصم مخالف فلا يسلم
اجماع واجماعنا لا ينهض عليهم حجة واما في الثالث

ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى الاجزاء البواقى فكما ان حصول الامتثال
فى المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييرى كذلك ايقاع الفعل فى الجزء الاوسط او الاخير من الوقت فى الموسع
لا يخرج ايقاعه فى الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر
بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شئ وهذا كاف فى الانفصال
وعن الثانى انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعنى الفعل والعزم فلو كان
ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر فى الواجب
التخييرى وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون
المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على
فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا
عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان
سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات اليه
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان
بعض الاصحاب توقف فى وجوب العزم على الوجه الذى ذكرناه وان كان

الحكم به متكررا فى كلامهم ومما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص
الوجوب باول الوقت ان الفضلة فى الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب
فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة ما دام
فى الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع
الفضلة فى الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص
الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدم منا الا
شارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا فى الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل فى الاول لكن التالى باطل بالاجماع
فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى
انما يتم لو كان الفعل فى الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل فى ذلك الوقت
الموسع ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به فى اى جزء شاء منه فان اختار

المكلّف ايقاعه فی اوّله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال فی الواجب المخيّر يتّصف بالوجوب على معنى انّه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلّف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل فی الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوّض اليه ما دام الوقت متّسعا فاذا تضيّق تعيّن عليه الفعل وينبغی ان يعلم انّ بين التخيير فی الموضعين فرقا من حيث انّ متعلّقه فی الخصال الجزئيّات المتخالفة الحقايق و فيما نحن فيه الجزئيّات المتّفقة الحقيقة فانّ الصلوة المؤدّاة فی جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدّاة فی كلّ جزء من الاجزاء الباقية والمكلّف مخيّر بين هذه الاشخاص المتخالفة بمشخّصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق انّ التخيير هناك بين جزئيّات الفعل وههنا فی اجزاء الوقت والامر فيه سهل **اصل** الحقّ انّ تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحقّقين ومنهم الفاضلان وذهب السيّد المرتضى ره الى انّه لا يدلّ عليه الّا بدليل منفصل عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامّة لنا انّ قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجری فی العرف مجری قولنا الشرط فی اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند

مراجعة الوجدان فيكون الاوّل ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدّمة اخرى سبق التنبيه عليها وهی اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتجّ السيّد بانّ تاثير الشرط هو تعلّق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجری مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى انّ قوله تعالى وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ اليه اخر فانضمام الثانی الى الاوّل شرط فی القبول ثمّ نعلم انّ ضمّ امرأتين الى الشاهد الاوّل يقوم مقام الثانی ثمّ نعلم بدليل اخر انّ ضمّ اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتجّ موافقوه مع ذلك بانّه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علّق لكان قوله تعالى وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا دالّا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصّن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاوّل انّه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما فی المثال الّذی ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقّف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لانّ مفهوم احدهما لا يعدم الّا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصّا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الّذی

ازحواشي صفحه ٨٢ است قوله اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة اه اقول الشارح يتكلم معنا على طريقة اهل العرف كما هو المحقق المسلم وعند اهل العرف ان الاثبات الشيء لا ينفي ما عداه الا ان يكون قرينة وكذا لو قيل فلان وجب الرعاية او يعظم وامثال ذلك لا يفهمون منه ان غيره ليس كذلك نعم فيه اشعار بالعلية وربما يفهم بلا قرينة التخصيص واخراج الغير كما هو الحال في قيود التعريفات اذ يفهمون من كل قيد الاحتراز عن صنف فرق بين مفهوم الوصف والقيد الاحترازي في مفهوم مقام تعريف شيء مثلا اذا سأل السائل عن المعصوم ع في اي غنم يجب الزكوة فقال ع في السائمة طول الحول المملوكة لك المتمكن من التصرف فيه

قلت الخروج من كلام الله وكلام المعصوم ع حرام قطعا ولو كان بمقدار عشر اعشار راس شعرة بل واقل منه ايضا وان كان بمراتب وهذا واضح مسلم

٩٩ عند المنكر لحجية مفهوم الوصف ان نقدي من قولهم في السائمة زكوة بان الامر المعلوفة ايضا فيها فلا شك في حرمته وفساده وان التقرير على خصوص السائمة كما هو مقتضى لفظ فاي فرق بينه وبين حجية هذا المفهوم قلت المنكر للحجية يقول بعدم الزكوة

قوله واختلفوا اه يعني واختلفوا في ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات مثل في الغنم السائمة زكوة هل يقتضي نفيه عند انتفائها وثبوت الاخرى مثل المعلوفة ام لا وينبغي تقييد محل النزاع بما اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك الوصف والا فلا يقتضي نفيه اتفاقا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وذلك

قوله وثانيها ان التعليق بالشرط اه اقول لا يخفى ان الدلالة لو كانت عقلية منشاها لزوم العبث

لكون كثير منها بوضع الواضع وتعيينه واما على ما ذكرناه ٩٨٢ ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه

فالاول ظاهر واما الثاني فلان عدم العلم بالغاية لما كان راجعا الى عدم الوجدان

اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة

قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة

تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هيهنا

منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء

يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون

كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما

يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون

فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى

احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا

وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى

الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع صح

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته

قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ واحتج اليه التهديد وه في الذكرى ونفاه

السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل

قوله وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن اه حاصله ان في التقييد تنبيه على تحقق الارادة في تلك الحالة كما قيل ان الاية كانت ست جوار وهو كان يكرههن على البغاء وعن عليه فشكا بعضهن الى النبي صلى

الله عليه وآله فنزلت الاية والمتعين بالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد اعترض في هذا الجواب بخصوص السبب واجيب بان ما استفيد من اللفظ هو تحريم الاكراه عنه ارادة التحصن عموما في الاوم العينية ولم يتمسك بسبب نعم لم يثبت مفهوم الشرط لظهور فائدة اخرى للشرط غير ذلك

صالح ره

ثم حاشيه بلا تركيب الا ابقا عليه لوجوب الحمل على المعنى الحقيقي والحكم بالعموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت لان الضدين لم يجتمعا في واحد فان المطلق هو الصلوة والمبغوض هو الغصب فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا لانه تعالى لم يكلف بالجمع بل المكلف جمع مع انه يأتيه عدم الجمع فكيف يكون تكليفا بالمحال والجواب عن الاول ان الفقيه انما يبحث عن افعال المكلفين الموجودة منهم في الخارج وليست الا جزئيات حقيقية فاصدر عن المكلف ان كان مطلوبا و مبغوضا فيكون مطيعا وعاصيا الزم اجتماع الضدين

ليس الا انه اتى بالذى اوجب عليه فيكون هو مصداق الذى اوجب عليه ويكون ايضا مصداق الذى حرم عليه فتصادقا فانه هو الذى يجب تركه بشخصه قطعا و هو العبادة الواجبة التي صدرت من المكلف بعنوان الوجوب فيكون هي الواجب التي صدرت في مقام الامتثال فهو الحرام الذى يكون واجبا والواجب الذى يكون حراما وليس

ازحواشي صفحه ٩٩ قوله انفق آه لا يتحقق النزاع الا اذا كان القدر خياطة الثوب بأي وجه اتفق اذ لو لم يكن كذلك لم يكن محل النزاع لعدم اجتماع الامر والنهي في شخص واحد من جهتين لعدم كونه مطلوبا ومبغوضا منها لانا نقول الامر كما ذكرت بلا شبهة لكن مراد المعترض ان الامر بخياطة الثوب في المثال الذي ذكر المستدل اجوبه لو صح لا وسيلة الى حصول المطلوب والا فهو بنفسه لا يكون مطلوبا بالفعل وان كان السيد امر عبده بخياطة

صحة المعاملات وهو ليس خصوص الامر وكذا من دون شمول لصورة القطع بالحرمة كما عرفت مما قررنا وايضا المسئلة السابقة مخصوصة بصورة تعارض العمومين من وجه لا يشمل التعارض بين العام والخاص المطلقين كصوم العيدين ونظائره فان الاشاعرة وافقوا غيرهم في عدم اجتماع الامر والنهي فيها بل الحرمة فقط وخرج الخاص عن العام وان كان الفاضل منهم ادعى كونه ايضا محل نزاع من دون فرق منهم بين ان ينهى المولى عبده عن الكون في مقام مخصوص وعن تلك الخياطة المامور بها في مكان ثم خاطه

لكانت

قوله فان الفايدة غير منحصرة آه والاصدار الفوايد المحتملة للتوصيف والتقييد كثيرة من جملتها التخصيص ولا ترجيح لبعضها على بعض في النفس فلا يتعين الا مع وقوع احد الفوايد لا على التخصيص بخصوصه الآن يدعي ظهور هذه الفايدة بالنسبة الى ساير الفوايد كما ادعي في الشرط وهذا هو الذي يصلح مناطا للخلاف و ينبغي التأمل فيه سلطان ره قوله ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق آه لا يخفى انه يقتضي ان لا يكون في الشرط ايضا كذلك فبقي ان يكون التزامية واللزوم العقلي منتف في الشرط ايضا بالضرورة واما العرفي فمن البين انه لا ملازمة بين المعنيين في مفهوم الصفة عرفا كذلك في مفهوم الشرط

لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء ٨٣

اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس

عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم

والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن

ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه

عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة

لعرى تعليقه عليها عن الفايدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا

يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع عن الملازمة فان الفايدة

غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف

اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها

او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق

فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها

على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام

حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن

محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من

١:١ سنه وارضاه للفنان ترجح ان هذا يقدح في مفهوم الشرط ايضا فان المطابقة والتضمن يلحقه بالمنطوق اللزوم العرفي غير كاف والقول باللزوم العقلي وكونه معتبرا فيهما ما عرفت الا ان يقال اراد باللزوم العرفي اللزوم العادي بان يكون تحقق المعنى

الحقيقي مستلزما لتحقق المعنى المفهومي عادة لا عقلا ولم يرد

وهذا هو الذي يصلح مناطا للخلاف وينبغي التأمل فيه كما لا يخفى وانسيه فقلها آه لا يعني لظهور الفايدة في نفسه ولا من لفظ لا شبهة في ...

فالمراد بظهوره عدم ظهور غيره وكونه مرجوحا مظنونا الانتفاء وهذا هو الذي ذكره المص بقوله و اعترض بان تخصيص آه ميرزا ره

قوله فلانه لا ملازمة في الذهن و

لا في العرف آه هذا ممنوع اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا اهن زيد الفاسق انتفاء الاهانة عند انتفاء الفسق مع شيوع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية مسلّم ولكن المثبت يقول يستنبط نفي الحكم بالتامل الصادق وان لم يكن به شعور في حال الخطاب ولزوم الشعور انما هو في الخطاب الصريح دون التضمني وقد مر مثله سالم ره

قوله

قيل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم

من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من ا

لفوايد لا يبقى من محل النزاع فى شئ وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا

يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى

الذى صيرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفايدة اذ مع احتمال

فايدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد فى الحكم منه فيحتاج اثبات ما

سواه الى دليل واما تمثيلهم فى الحجة بالابيض والاسود فلا نم ان المقتضى لاستهجانه

هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو فى كونه بيانا للواضحات

اصل

الاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا

لاكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل

على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على هذا

بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيئ

الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق

احتج السيد بنحو ما سبق فى الاحتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف حتى

انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى

وهو

وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى

ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا

اى معنى لقوله فى سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان

يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى

المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من

مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم

المقيد بكونه اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة

السيد ره فى التسوية بينهما لا وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه

اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط و

بعض من لم يقل بها

اصل

قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز

وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور

ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء

الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا

ويتفق موته قبله فان الامر هنا جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون

مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم

غد وهو يعلم موته فيه فليس بجايز وهو الحق لكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما

ترى وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها

ابتداء قصداً الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى حيث جعله على

الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى قده حيث تنحى عن هذا المسلك

واحسن التأدية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز

ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل وبشرط ان يقدره ويزعمون

انه يكون مأموراً بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم

العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز

ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول ص لو اعلمنا ان زيداً لا يتمكن

من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول

الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما

يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المأمور

متمكناً لا يصح ان نعلمه عقلاً فاذا افقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون

احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلاً ويكون الظن

في ذلك قائماً مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما

مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالماً بتمكن من يتمكن وجب

ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا

الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها

السيد قده كافية في تحرير المقام ووافية في اثبات المذهب المختار فلا غرو ان

نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون

بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل

بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه و

اقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف

واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف به وقبله لا

يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفاً لا يق قد يحصل له العلم

قبل الفعل اذا كان الوقت متسعاً واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك

كاف في تحقق التكليف لانا نقول لنفرض الوقت المتسع زماناً زماناً ونردد

في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى

بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة

فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم

قوله فتوجه المنع عليها جلي اه اى الملازمة ان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الأمر لا في الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمة
جلي ظاهر اذا اراد باللازم عدم عصيان احد بترك الواجبات مطلقا لان هذا ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن والقدرة بالقدرة وانما اللازم له
عدم العصيان بترك الفعل الذي علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطلانه ثم وانما لم يتعرض لهذا لان سابق

ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا
لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء والرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من
المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر وموضع النزاع من هذا القبيل
فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الا
متثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الاترى
ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يختبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا
له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله
اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر
مما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط
الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الاول وليست الارادة
منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني
المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر
السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب
الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان
مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز

الا دليل ودلالة قوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان تصديق الرؤيا هو فعل ما هو مرئي في المنام وانما تم الا مقدمات
الذبح فهي المرئي في المنام دون الذبح لعدم وقوعه مدفوعة بان الامر بالذبح مستلزم للامر بمقدماته والشارع في المامور به يصح ان يقال له انه مصدق له
مع انا لو لم نقل بوجوب المقدمة يصح ايضا اطلاق التصديق للشروع فيها كما لا يخفى على المنصف ويؤيد ما ذكرناه امور الاول قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين

الا انه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع
في الفعل في الابتداء ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع
من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا لزمه التحرز منه ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار
به وهذا كلام متين ما عليه في توجيه المنع من مزيد ومنه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء و
التمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث
بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى
فناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا وانما جزع عليه السلام لاشفاقه من ان
يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان
يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله لم
يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه

١:٨ لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل

والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر فيه

من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك

ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندى ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب

لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر وبه قال العلامة

في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب

لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعنى الاذن في الفعل فقط وهو

قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها

من القيود ولا يدخل بدون ضم شئ منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد

نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار

لزومه لرفع المنع من الترك الذى قضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا

بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم

اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق

بالجزء الذى هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم المركب كذلك يحتمل

التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض

وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان

المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول

فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض لاجزائه واما الثانى فلان

الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية

لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفى في رفعه رفع احد اجزائه فيكفى في رفع الوجوب

رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان

قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة

التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذى هو جنس للواجب

وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هى الفصل له وذلك هو المنع من الترك

فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ

لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون

الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق

ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه

مط يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك

لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما من الفصول ومن البين ان ارتفاع المنع من

١:٩

الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل

ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول

خلفه الثانى ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ

بجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقى

الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع فى العبارة واكثرهم

مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه و

اخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمال رفع البعض

الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظاهر يقتضى البقاء

لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك

ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الجواز بثبت

ماينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى

القطع بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب

المنع من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقد مضى الفرق

بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه

قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام فى الخمسة يعلم

فى الضروريات وح فالشك فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى و

قد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى

ثبوت نقيضه الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا

مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم

فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة

عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا اظهر فساد قولهم فى اخر الحجة ان

الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد

مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل

الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على

السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام

جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض العامة حتى انهم لم ينقلوا القول

ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل تبادر ذلك بعضهم نافيا

للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب و

توضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من

تركه كان رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقى

من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضمّ اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ لكملت قيود الندب وكان هو الباقي **المبحث الثاني في النواهي اصل** اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانها المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذمّ العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه واله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما اوجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه واله وموضع النزاع هو الاعمّ فيمكن الجواب عنه بانّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه واله يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا و استعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما قلناه في الامر **اصل** وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا انّ

تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعدّ في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور ولان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجوب فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بدّ للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بدّ ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيّز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة ره في احد قوليه النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار

بل هو محتمل له وللمرّة وقال قوم بافادته الدّوام والتكرار وهو القول الثّانى

للعلّامة اختاره فى النّهاية ناقلا له عن الأكثر واليه اذهب لنا انّ النّهى يقتضى

منع المكلّف من ادخال ماهيّة الفعل وحقيقته فى الوجود وهو انّما يتحقّق

بالامتناع من ادخال كلّ فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق

ادخال تلك الماهيّة فى الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيّد عبده عن

فعل فانتهى مدّة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثمّ فعل عدّ فى العرف عاصيا

مخالفا لسيّده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو

اعتذر بذهاب المدّة الّتى يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس نهى السيّد

بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقى الذمّ بحاله وهذا ممّا يشهد به الوجدان

احتجّوا بانّه لو كان للدّوام لما انفكّ عنه وقد انفكّ عنه فانّ الحائض نهيت

عن الصّلوة والصّوم ولا دوام وبانّه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزّنا

وبخلافه كقول الطّبيب لا تشرب اللّبن ولا تاكل اللّحم والاشتراك والمجاز

خلاف الاصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وبانّه يصحّ تقييده بالدّوام

ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الأوّل انّ

كلامنا فى النّهى المطلق وذلك مختصّ بوقت الحيض لانّه مقيّد به ولا يتناول غيره

الا ترى انّه عامّ لجميع اوقات الحيض وعن الثّانى انّ عدم الدّوام فى مثل قول

الطّبيب انّما هو للقرينة كالمرض فى المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو

الدّوام على انّك قد عرفت فى نظيره سابقا انّ ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر

المشترك اعنى لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث انّ الاستعمال

فى خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتمّ لهم الاستدلال به وعن الثّالث انّ

التّجوّز جائز والتّاكيد واقع فى الكلام مستعمل فحيث يقيّد بخلاف الدّوام

يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فايدة**

لمّا اثبتنا كون النّهى للدّوام والتكرار وجب القول بانّه للفور لانّ الدّوام

يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه فى ذلك واضح

اصل الحقّ امتناع توجّه الأمر والنّهى الى شئ واحد ولا نعلم فى ذلك مخالفا

من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممّن خالفنا واجازه قوم وينبغى تحرير محلّ

النّزاع اوّلا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشّخص فالأوّل يجوز ذلك

فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسّجود لله تعالى وللشّمس والقمر وربما منعه

مانع لكنّه شديد الضّعف شاذّ والثّانى امّا ان يتّحد فيه الجهة او تتعدّد

فان اتّحدت بان يكون الشّئ الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيّا

عنه فذلك مستحيل قطعًا وقد يجوزه بعض من جوز تكليف المحال فيتحتم الله تعـ

ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في

نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان

كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل

البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى

عنها فيها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا

ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع

وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع

المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع

امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي

ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت

فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا

به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا

عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد و

قد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر

عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا

نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني لو امتنع ا

لجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم

باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب

وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه

وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين

مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة

تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس

جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه و

دعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت و

عن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو

جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار

متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن

الافراد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في

جهة الصلوة فانه وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة

١٨ انّما هو الفرد الّذى يوجد منه ولو باعتبار الحصّة الّتى فى ضمنه لتحقيقه ...

على ابعد الرّايين فى وجود الكلّى الطّبيعى فكما انّ الصّلوة الكليّة تتضمّن كونا

كليّا فكذلك الصّلوة الجزئيّة تتضمّن كونا جزئيّا فاذا اختار المكلّف ايجاد كلّى

الصّلوة بالجزئى المعيّن منها فقد اختار ايجاد كلّى الكون بالجزئى المعيّن منه فى

ضمن الصّلوة المعيّنة وذلك يقتضى تعلّق الأمر به فيجتمع فيه الأمر والنّهى و

هو شئ واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما

عن الوصف بالصّلوة والغصب فمسلّم ولا يجديه نفعا اذ لا نزاع فى اجتماع

الجهتين وتحقّق الاعتبارين وان اراد به انّهما باقيان على المغايرة والتعدّد

بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة

وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يسلك فى

ميدان الجدال والعصبيّة عنانه **اصل** اختلفوا فى دلالة النّهى على فساد

المنهىّ عنه على اقوال ثالثها يدلّ فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار جماعة

منهم المحقّق والعلّامة واختلف القائلون بالدّلالة فقال جمع منهم المرتضى

انّ ذلك بالشّرع لا باللغة وقال الآخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى

عندى انّه يدلّ فى العبادات بحسب اللغة والشّرع دون غيرها مطلقا

١٩ فهيهنا دعويان لنا على اوّليهما انّ النّهى يقتضى كون ما يتعلّق به مفسدة غير

مراد للمكلّف والأمر يقتضى كونه مصلحة مرادا فهما متضادّان فالآتى بالمنهىّ

عنه لا يكون اتيا بالمأمور به واللازم من ذلك عدم حصول الامتثال والخروج

عن العهدة ولا نعنى بالفساد الّا هذا ولنا على الثّانية انّه لو دلّ لكانت احدى

الثّلث وكلّها منتفية امّا الاولى والثّانية فظاهر وامّا الالتزام فلانّهما مشروطة

باللزوم العقلى والعرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقود ان يدلّ النّهى ...

عند العقل وفى العرف ان يصرّح بالنّهى عنها وانّها لا تفسد بالمخالفة من دون

حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللّزوم بيّن حجّة القائلين

بانّه ... انّه مطلقا بحسب الشّرع لا اللّغة انّ علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا

يستدلّون على الفساد بالنّهى فى ابواب الرّبا كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم

يفسد لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النّهى ومن ثبوته حكمة يدلّ عليها الصّحة واللازم

باطل لانّ الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل

وعدمه متساويين فيمتنع النّهى عنه لخلوّه عن الحكمة وان كانت حكمة النّهى مرجوحة

فهو اولى بالامتناع لانّه مفوّت للزائد من مصلحة الصّحة وهو مصلحة خالصة اذ لا

معاض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصّحة ممتنعة لخلوّها

عن المصلحة بل الفوات قد ورجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا

يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة

عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعًا والجواب عن الاول انه

لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع

اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب

الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد

البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في

العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال

تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة

النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة

فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة

ايضًا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعًا من انه لم يزل العلماء يستدلون

بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان

تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم

دلالته عليه شرعًا لما ذكر الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم

الحجة في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون ٢١

في هذا الدليل والتحقيق ما اسلفناه سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي

الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان

مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب

الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون

دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال انه لا وجوب لاختلاف احكام المتقابلات

لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا

يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد من اين يلزم في

النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين

للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه

واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو

فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل

الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه فان الظاهر غير مراد ويكون التصريح

قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض

يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك

١٣٢ الخ وبين قوله يحتمل عنه منافضة ولا منافاة بينهما بذلك لان وقوع التسليم

فعلها فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثّل به وامّا فيها

فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن اذ المناقضة بين قوله لا تصلّ في المكان المغصوب

ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص

وفيه فصول **الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان

للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور

المحققين وقال السيد ره وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره

كان مجازا بل كل ما يدّعي من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونصّ السيد

على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف

الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدّعي وضعها للعموم حقيقة

في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب

احدا فهم من اللفظ العموم حتى لو ضرب واحدا عدّ مخالفا والتبادر دليل الحقيقة

فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مرّ مرارا فالنكرة في سياق النفي

للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ

١٣٣ ... ومنها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم

اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة

عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء ينا كذ بتكريره فيلزم ان

يكون الالتباس متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة

ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون

بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدّعي وضعها للعموم تستعمل فيه

تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ

في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك

اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد

منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول

ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق

وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا

دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ

عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بيّنا ان المتبادر هو العموم حجة

من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان

كانت لفرد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون المخصوص فلا يكون العموم مرادا او لا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

اصل

الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته

از حواشی صفحه ۱۲۷

قوله اعتبرها جواز وصفه بالجمع اه كما نبه لا حاجة في الجواب عن هذا الاشتباه الى ارتكاب انه مجاز كما ارتكبه صاحب المحصول حيث قال فيه انه مجاز بدليل انه لا يطرد فلا يقال جاءني
الرجل الفضلاء ونحو كلام الفقيه الفضلاء ويعنى الدينار الصفر ان كانت حقيقة فالدينار الاصفر مجاز لما ان الدنانير كانت حقيقة كانت الدنانير الاصفر اما خطاء او مجازا انتهى
او من قال بعدم افادته العموم لم يقبل كونه موضوعا للخصوص حتى اذا استعمل في العموم كان مجازا بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي قابل للعموم والخصوص فنهم كمن سهمان

العقلاء افلم يكن ممنوعة نعم قد يتخلف
الاستعمال ...
في المعنى المجازي مع
تحقق العلاقة كما تقرر في ...
الطراد الحقيقة وعدم اطراد المجاز و
لعله زعم عدم التفاوت بين المقامين فتدبر

۱۲۶

الجواب المذكور في المتن عن الحجة الثانية موافقا لما في المحصول فيما تم نعم يرد على كلام المحصول انه لا ملازمة بين كون
الدينار الصفر حقيقة وبين كون الدينار الاصفر مجازا وقياسه على استلزام كون الدنانير الصفر
حقيقة كون الدنانير الاصفر اما خطاء او مجازا فظاهر الفساد فان علة خطائية الدنانير الاصفر او
مجازيته ليس ان الدنانير الصفر حقيقة اذ لا تعلق له به بل ان الاصفر لم يوضع لما يصح وصف الجمع
ولا دخل لكون الصفر موضوعا لما يصح وصف الجمع به في عدم وضع الاصفر لما لا يصح وصف الجمع به وعلى
فرض المدخلية لا جامع بين الامرين حتى يقاس عليه بهذه الحقيقة لهذا المجاز على علية تلك الحقيقة
لذلك المجاز لا يقال لعله اراد بكون الدينار حقيقة في العموم انه حقيقة مختصة بالعموم كما ظهر من كلام
المصنف انه المتنازع فيه وظاهر ان كونه حقيقة في العموم يمنع من وصفه بالاصفر حقيقة وما ذكره من
المثال تنظير وتشبيه لا استدلال لانا نقول سنقف انه لم يجعل خلاف فيما جعله فيه المصنف على انه
يمنع ح كون الدينار الاصفر مجازا اذ الاصفر ايضا مفرد معرف فيكون عاما كالدينار ...

از حواشی صفحه ۱۲۷ قوله فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام اه لما كان المصنف اعتقد
الاشتراك فالقرينة من باب قرينة احد معنيي المشترك وهذا هو الفرق بين المعرف والمنون ولا يجب
ان يكون هذا دليلا على استعماله في العموم بل على ارادته في المقام واما كونه معناه حقيقة فلما تقرر عنده
من الاشتراك ومن البين انه اذا قامت القرينة على ارادة احد معنيي المشترك في مقام فلا بد ان
يكون مرادا من اللفظ اذ ليس المانع من حمله عليه الا عدم القرينة او قرينة العدم ولا احد ما ثبت فلا
يرد ما قيل من ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا
من الكلام فيجوز كون اللام مستعملا في معناه المطلق ويفهم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة
المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا واما على المشهور بين القوم
من ان مدلول المفرد المعرف باللام هو الحقيقة فالقرينة دالة على ارادة العموم لا من جوهر اللفظ كما ان
المقام الخطابي لفه دال على الاستغراق لا على انه مراد من اللفظ وانما قال غالبا احترازا عن قرينة
العهد والجنسية كقولك لا يستوي المؤمن والمشرك او عما لا قرينة فيه حيث يكون الحكم قرينة على
ماهيتها فقيد كقولك اعتق الرقبة المؤمنة وما قيل من انه يمكن ان يبقى ان العموم في امثالها يفهم من
تعليق الحكم على المهية من حيث هي بحيث يوجد بوجد الحكم لا من وضع اللام له نعم اللام يدل على ارادة
الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون ففيه انه ان كان المراد تعليق
الحكم على المهية من حيث هي فيدل على العلية فيتحقق كلما يتحقق فباطل لان العلية انما يستفاد من
تعليق الحكم على الاوصاف الصالحة لا على اي شيء كان كما هو المشهور وان اراد ان الحكم على الطبيعة
يستلزم ثبوته لافراده وان لم يدل على العلية لان المفرد لما كان دالا على المهية ولم يكن قرينة الفردية
كان اللام لام الحقيقة والحكم على الحقيقة من حيث هي يستلزم الحكم على جميع افراده ففساده ايضا ظاهر
لان الحكم على الطبيعة المعبر عنها بالمعرف باللام يتصور على وجوه منها الحكم اللاتي كما في الحكم بالمعرف على المعرف
...
لو اراد الثالث اه فان قلت لعله يقول بعدم صحة الحكم على البعض في بعض المقامات كما سبق

وصفه دون وصفه في جواز جعل صفة لمعنى مفهوم من السياق
بعيد بل حمل الوصف وصفا لما يستفاد اصله
من اللفظ ووصفه من خارج تعسف
فان المعرف وصف الكلية
فاما ان يكون
ملفوظا
او مقدورا واما جعله للكلية مع المعنى المفهوم من خارج
بدون لفظ فغير معهود ولهذا اطبق القوم على كون مثله
مجازا اذا الوصف لما دل بجوهر اللفظ على انه يمكن ان
يبقى هذا السند بعينه على التنزل وتسليم ان عدم الاطراد
مانع عن كون العموم مستفادا من خارج والا فالاستناد
بهذا السند على طرف الشاهد وايضا يمكن ان يبقى لم يرد انه

واختاره

۱۲۷ فاختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم
لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا
واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل
فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر
انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة
اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا
على حد صيغ العموم التي هذا من شأنها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات
ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان
الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية

١٢٨ غالبا على ارادة العموم منه بحيث لا يعد مخاطبين كما في قوله تعالى من القائل

وحرّم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء ونظائره ووجب قيام

القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما

تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود

الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ

لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من

بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا

كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولو اراد احدا تنبه لذلك من مقدمي الاصحاب

سوى المحقق فانه قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر

من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك **اصل**

اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم

على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا

القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد

في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال

ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول قطعا فعلم كونها

١٢٩ مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلت

على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبيّنها وحيث لا قرينة وجب

حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يجب اطلاق اللفظ على كل مرتبة من

مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى و

الجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه ايضا واما

ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر

والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان

عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان

اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا

فيه الى ان يدل دليل على الارادة ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وهذا ظاهر

الجواب عن الكلام الاخير وهو كلام العامة الذي وافق للشيخ فانا نمنع كون اللفظ

حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة على خصوص احدهما

ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق

من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها

لا يكون الا مجازا فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع

الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد ومنه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون ع واطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة و الجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلعله لا لترفيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز و قد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب و انما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم

لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه و اله مخاطبا به لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه واله وذلك اجماع منهم على العموم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول صلى الله عليه واله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص

اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار

المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب

الاكثر ومنهم المحقق الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان

يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول

القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة و

قول اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة

وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او

ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها

كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام

في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد

اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد

الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره

وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو

الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق

المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى

الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا

اكلت

اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب

عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا

اجاب العلامة في يه وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجمع يقتضي رجحية ارادته

على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان

لايق اذا كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال

يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق

وستسمعه ولابد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم

مخصصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد

بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ

الموضوع للكل في الجزء غير مشترطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في

عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه فح ما وجه

تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام

بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد

لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني

وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة

المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام

فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح
الاستعمال و ذلك هو المعنى بقولهم لا بدّ من بقاء جمع يقرب وعن الثانى بالمنع
من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص و هو ما يعدّ فى اللغة
لغوا و ينكر عرفا وعن الثالث بانّه غير محلّ النّزاع فانّه للتعظيم وليس من التعميم
والتخصيص فى شئ وذلك لما جرت العادة به من انّ العظماء يتكلّمون عنهم و
عن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة للعظمة و لم يبق معنى
العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انّه على تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محلّ
النّزاع لانّ البحث فى تخصيص العامّ والنّاس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود
والمعهود غير عامّ وقد يتوقف فى هذا العد ثبوت صحة اطلاق النّاس المعهود
على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محلّ النّزاع ايضا لانّ كلّ
واحد من الماء والخبز فى المثالين ليس بعامّ بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود
الذّهنى اعنى الخبز والماء المقرّر فى الذهن انه يؤكل و يشرب وهو متعدّد وما معلوم
وحاصل الامر انّه اطلق المعرّف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم من تعريف الجنس
على موجود معيّن يحتمله وغيره اللفظ اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرّف بلام العهد الخارجى على موجود معيّن

من

من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السّوق مريدا به واحدا من
اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو ما
بالعادة فكما انّ ذلك ليس من تخصيص العموم فى شئ فكذا هذا حجة مجوّزيه الى
الثلثة والاثنين ما قيل فى الجمع وانّ اقله ثلثة او اثنان كانّهم جعلوه فرعا لكون
الجمع حقيقة فى الثلثة او فى الاثنين والجواب انّ الكلام فى اقلّ مرتبة يخصّص
اليها العامّ لا فى اقلّ مرتبة يطلق عليها الجمع فانّ الجمع من حيث هو ليس بعام ولم
يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلّق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للاخر اصل واذا خصّ العامّ واريد به الباقى فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا
للشيخ والمحقق والعلّامة فى احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة
مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقى غير منحصر بمعنى انّ له كثرة يعسر العلم
بعددها والّا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خصّ بمخصّص لا يستقلّ
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خصّ بمستقلّ من سمع او عقل
فمجاز وهو القول الثانى للعلّامة اختاره فى التهذيب وينقل ههنا للنّاس
مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها
لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكلّ لكان مشتركا بينهما واللازم منتف

بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب

المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين متغايرين وهو

معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ

العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا

امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على

ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير الثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة

لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل

التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل

في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله

لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله

للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل

في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي

فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة نجزم عبارة اذ الكلام

في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى

الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز و

اعترض

اعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة

المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله

تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته

على انه نفس المراد وهذا لا يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال

بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على

امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون

معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد كان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان

مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع

في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع عديدة

ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من

باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل

انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد

بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء

من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم

للجنس او العهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم

المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء لما بقي بعد الاستثناء

واعترض بان الاستثناء عنده ... لا

نقيس عليه كما علم من تصريح المصنف

بذلك في اول الباب عند

تقريره مذهبه فكان

الواجب

ان لا يذكره في جانب النقض عليه واجيب بان النزاع في

العام المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء والاسماء

الاعداد ليست عاما فلذا صح جعله معقبا عليه صالح ره

الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهى بدونه لما نقلت عنه ومعه لما انقلبت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو فى مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم يكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم والاخبير بانه لا شئ مما ذكرناه فى هذه الصور الثلث بمتحقق فى العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض ارادة الباقى من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات

اصل الاقرب

عندى ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم

يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد فى كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مط ومنهم من فصل واختلفوا فى التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثانى ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هى فى غاية الضعف والسقوط ذهب بعض الى انه يبقى حجة فى اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل دارى فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال فى الحال الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد فى العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره فى ارادة الباقى وهو المطلوب احتج منكر الحجية مط بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هى العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته اذ لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وتمام الباقى احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شئ منها ومن هنا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل السابق الثانى انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن

الأوّل انّ ماذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية لا دليل على تعيين

احدها امّا اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدّليل على تعيينه كما في

موضع النّزاع فانّ الباقي اقرب الى الاستغراق وماذكرناه من الدّليل يعيّنه

ايضاً لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافاً الى منافاة عدم

ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب مامرّ في بيان افادة المفرد المعرّف

للعموم اذ المفروض انتفاء الدّلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فح

يجب الحمل على ذلك البعض وسقط ماذكرتموه هذا مع انّ الحجّة غير وافية بدفع

القول بحجيّته في اقلّ الجمع ان لم يكن المحتجّ بها ممّن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى

الواحد لكون اقلّ الجمع ح مقطوعاً به على كلّ تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم

الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السّابق

وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرّنا واحتجّ الذّاهب الى انّه حجّة في اقلّ

الجمع بان اقلّ الجمع هو المتحقّق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب انّا لا نم

انّ الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدّليل على وجوب الحمل على ما بقي **اصل**

ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث

في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخصيص و

حكى فيها كلّاً من القولين عن بعض العامّة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع

النّزاع فقال بعضهم انّ النّزاع في جواز التمسّك بالعام قبل البحث عن المخصّص

وهو الذي يلوح من كلام العلامة في يب وصرّح به في ية وانكر ذلك جمع من المحققين

قائلين بانّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنع اجماعاً وانّما الخلاف في

مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظنّ بعدم المخصّص وقال بعض

انّه لا يكفي ذلك بل لا بدّ من القطع بانتفائه والظّاهر انّ الخلاف موجود في المقامين

لنقل جماعة القول بجواز التمسّك بالعام قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدّمين

وتصريح اخرين باختياره لكنّه ضعيف وربّما قيل انّ مراد قائله انّه قبل وقت العمل

وقبل ظهور المخصّص يجب اعتقاد عمومه جزماً ثمّ ان لم يتبيّن الخصوص فذاك

والّا تغيّر الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انّه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن

ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء

وانّما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت هذا فالاقوى

عندي انّه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصّص بل يجب

التفحّص عنه حتّى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كلّ دليل يحتمل

ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً فانّه في الحقيقة جزئيّ من جزئيّاته لنا انّ المجتهد

يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد

شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال

عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول

الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان

وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات

احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام

لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص

انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب

المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على

ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج

العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل

والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت

فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا

كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه

ان كانت المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية با

لقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث

فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص

لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص

قطع بعدمه والجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم

بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او

يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل

اذا تعقب المخصص متعددا

سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا

قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض

الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات

الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات

بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات

فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه

الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال اخرون

انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي

الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف فى استعمال الاستثناء فى الاخراج من الجميع
فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم
تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة ره
فى التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو
فيما عرى عنها والذى يقوى فى نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين فى
لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف
ولا لكونه مشتركا بينهما مط كما يقول المرتضى وان كانا فى المعنى موافقين له ولولا
تصريحه بلفظ الاشتراك فى اثناء الاحتجاج لرجاء كلامه الحمل على ما اخترناه فانه
قال والذى ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعى وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشئ يرجع الى اللفظ هذا
والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت فى مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة

بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير
غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او فى جملة الجميع وهذا لا اثر له
فى الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة فى الحقيقة انما هو تخصيص
ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة فى تحقيق المقام وهى ان الواضع لا بد
له من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر وا
ن تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان
يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك
المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا
عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات ا
لمندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها
والعلم الاجمالى كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع

١٣٤٦ وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع امر في ذلك بيّن ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فانّ لفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما

ليس المراد انه موضوع لخصوصية ذاته

يشار به اليه لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي بل لخصوصيات تلك الجزئيات لمند رجة تحته وانّما حكموا بذلك لانّ لفظ هذا لا يطلق الّا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بدّ في اطلاقه من القصد الى خصوصية معيّنة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام لزم ان يكون مجازا في تلك الخصوصيات وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانّها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معيّن بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما انّ لفظة من موضوعة وضعا عامّا لكلّ ابتداء معيّن بخصوصه كذلك

١٣٤٧ لفظ اضرب مثلا موضوعة وضعا عامّا لكلّ نسبة الحدث التي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهّد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات

لا حاجة فيما اختاره الى هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له عاما

الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلانّ الاخراج به انّما هو باعتبار النسبة وقد علمت انّ الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثمّ انّ فرضنا مكان عود الاستثناء الى كلّ واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما ممّا هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فانّ افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انّما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنّه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على انّ بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فانّ احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انّما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسمّيات متناهية بحيث يطلق يدلّ على تلك المسمّيات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد

١٣٩ منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العامّ فانّ مستمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذّهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض اليها فاحتياجه الى القرينة انّما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من جنس الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدّد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعًا متعدّدا لكلّ من الامرين

لانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافي ان يكون الهيئة التركيبية

كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط والى الاخيرة مط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتجّ المرتضى بوجوه الاوّل ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجوّز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانّما يدّعى من خصّه

باحديهما

١٤٠ باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلّت ومن رجعه اليهما انه اذا اختصّ بالجملة التي تليه فلدلالة لزوم هذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقّب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كلّ واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بدّ في الاستثناء المتعقّب بجملتين من ان يكون امّا راجعًا اليهما معًا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعًا الى شئ منهما وقد نظرنا في كلّ شئ يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعاه ونظرنا ايضًا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدّمها فوجب مع عدم القطع على كلّ واحد من الامرين ان نتوقف فيهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي قائمًا او قال صباحًا او مساءً او في مكان كذا احتمل ما عقّب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدّم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه ليس لنا مع ذلك ان نقطع على

ان

ان العامل فيما عقب بذكره الكلّ ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في
الاستثناء والجامع بين الامرين ان كلّ واحد من الاستثناء والحال والظرف
الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان
يرتكب انّ الواجب فيما ذكرناه القطع على انّ العامل فيه جميع الافعال المتقدّمة
الا ان يدلّ دليل على خلاف ذلك لانّ هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على انّ الفعل الذي
يعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدّمه وانّما يعلم في بعض المواضع انّ
الكلّ عامل بدليل والجواب امّا عن الاوّل فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام
بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العامّ او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له وامّا عن الثاني فبانّه على تقدير تسليمه انّما
يدلّ على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد
كما قلناه ولا بدّ في الاشتراك من وضعين وامّا عن الثالث فبانّ عدم الدليل
المعتبر على تحتّم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى
الاشتراك بل يتردّد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف وامّا عن الرابع فبانّه

قياس في اللغة مع انّه لا يدلّ على الاشتراك بل على الاعمّ منه وما قلناه حجّة القول
بالرجوع الى الجميع امور ستّة احدها انّ الشرط المتعقّب للجمل يعود الى الجميع
فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه واتّحاد معنييهما فانّ
قوله تعالى في آية القذف الّا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها انّ حرف
العطف يصيّر الجمل المتعدّدة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيدين
عبد الله ورأيت زيد بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء
الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها
انّ الاستثناء بمشيّة الله تعالى اذا تعقّب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك
الاستثناء بغيره والجامع بينهما انّ كلا منهما استثناء وغير مستقلّ ورابعها
انّ الاستثناء صالح للرجوع الى كلّ واحدة من الجمل والحكم بأولويّة البعض
تحكّم فيجب عوده الى الجميع كما انّ الفاظ العموم لمّا لم يكن تناولها البعض اولى
من اخر تناولت الجميع وخامسها انّ طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بدّ لهم حيث يتعلّق ارادة الاستثناء بالجمل المتعدّدة من
ذكره بعدها مريدين به الجميع حتّى كانّهم ذكروه عقيب كلّ واحدة اذ لو كرّروه بعد
كلّ جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انّه لو قيل في آية القذف

مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا اولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء
يجب ان تلحقه مادام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة
به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو
محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس في اللغة
كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه
لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله
على الماضي فقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله تعالى
وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير
ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم
يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول بالجملة
ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح

عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في
هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك فليس
بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال
رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار
ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم
كما يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالا
خصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه
بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير
فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق
بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذر فيبقى
الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثنا

الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه لو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان
يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من
حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف
ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص
غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل
جملة استثناء لزم مخالفة الاصل ولم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص
سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا
قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد مستثنى راجعا
الى الجملة التي يليها دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس
ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد
استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض
من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمتنع من

تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة
من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل
انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة
الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج
من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي
المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى
منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان
ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذا
فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه
شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة
مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل
غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل
لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا

بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهية تنادى بفساده وان كان المراد ان
الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل
يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق
واقع على ان للمتكلم مادام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
الى هذا لاينافي كون ذلك خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل سلطان ره
يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده وتمنع
ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجد معه دفع محذور الهذرية لما عرفت نعم ان ا
لمقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد
العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم
يقع الفراغ منه لا يتم للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين
وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا

من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه على بعض
لان اختصاص الاستثناء بالاخيرة ينافي احتمال تعلقه بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل
فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب
اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل
راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في
التكليف غير معلومة اذا اقامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في
محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط
وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول
بانها حقيقة في الندب وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه
وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا
نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على
كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل
لم يكن خارجا عندنا من موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا
له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم

بارادتها

باراد تها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا
بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامهم في الواقع
على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالأخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك
لا اشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي
تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال الموضوع
للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب عن
الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالأخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق
بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب
واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جواز الا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه
فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالأخيرة ان يتعلق بالجميع وان
لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة
توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه مبني دليله
على ان الاستقلال يقتضي انه لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب

فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما ذكر
دلالة عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه
انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الأخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع
ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان
يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف
دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حروف النداء
نائبة عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول
الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعتد بها وانما ذكر بعض الائمة ره انهم حملوها على المؤثرات
الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات و
العلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا
حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع
مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا
كاعطاني واكرمني الأمير واعطيت واكرمت الأمير فالفعلان في المثالين

ع ١ مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض
محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد
المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد
العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد
بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو
اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير
واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به
على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي
عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو
المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه
هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا
نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من
الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالاخر يقتضي

الغاية وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان ١٨١
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم
المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل
ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه
يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل
من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد
والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف اصل ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له

واختاره العلامة في يه وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من
العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب المرتضى ره
ايضا وله امثلة منها قوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثم قال وَبُعُولَتُهُنَّ
أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخصص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث
يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا
للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص
مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على
عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على
مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فانه من انواعه ان يراد
بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض
ارادة العموم من المطلقات وهو معناه الحقيقي له وارادة من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلابد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر
من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني الظاهر
وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان

تخصيص

تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني
على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان
كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به بخلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق و
الاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما
ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين
وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية
وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص
خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز
بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء
عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع وحجة الشيخ
ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على

تخصيص

تخصيصه بدليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان

كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته

مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان

اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص

المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية

الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن

ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في

جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة

خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله

وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام

لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص واوجهية

الاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم

وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته ح فلا يجب حمله عليه والجواب منع

كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا

بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام

على خصوص ثبات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العموم **اصل** لا خلاف في

جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر

الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى

المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد ره فانه قال في اثناء

كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على

جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل

بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل

سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر

الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا

يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما

دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل

بالخاص اذ لو عمل بالعام تبطل الخاص ولغي بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان

الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى

بالمرة والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم

مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان و

التخصيص

التخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكان ابطالا او بين تخصيص
العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع
في الدلالة لا في المتن في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا
فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير آخر هو ان عام
الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل
لكنه قطعي الدلالة فصار للكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا
فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين
النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء
في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام
قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل
دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل
لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني
اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز
سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم
فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن واحتج المتوقف

بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف
والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب
ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم
مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء العام
على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا و
الاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهنا اقسام
اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف
الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا
او بيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا
يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ
قبل حضور وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى
ان العام يبنى عليه وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا
للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ ره وهو الظاهر من كلام علم الهدى ره وحجة
ابي المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص

تمه حاشية النسخ من الائمة تم الاان يق كلامهم دليل على وقوع النسخ في زمان النبي صلعم كذا قيل وايضا يشكل حينئذ الاان الخاص من الآحاد والعام من الكتاب فان نسخ الكتاب بالآحاد فقد ادعى المعتمد من قرب الاجماع على عدمه فينبغي عدم الالتفات الى مثل هذا الجرح يشكل العمل بالحاد ودوشا الحجة للقرآن لانه بعد وقت الحاجة اليه فلا ظاهر الالا يمكن مثل الاشتغال من وقوع النسخ سابقا فان الشافعية تمسكوا بمخصصات القرآن من النبي صلعم في حينه ودعوا الانهم عندهم علم الكتاب دون غيرهم نقولهم مخصصا لها

اما كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخا ان كان بعده ولا كذلك العمل

بناء على عدم جواز النسخ بعد حضور العمل المنسوخ ولا يكون نسخا على التقديرين والبحث

بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه

وهو متين عند ينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام

على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان

وليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعيف

ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها

ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد

شيوعا من سائر المجازات فتامل سلطان

بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر

حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل

المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد

واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال

لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص

للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي

فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من

المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا

بحسبان النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص

لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ

لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وحقيقته انه يتقدم

ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند

نقله القول بالنسخ هيهنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به

علم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان

قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان

اي وان لم يرد به تلك التقييد ذكراه من التوجيه فتعليله بالمراد لا يصح

والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على

تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيدان فيهما للاحتجاج

على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص

القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في

الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل

من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان

ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص

لا يخفى ان المنظور في المسئلة تعارض الخاص والعام وترجيح

قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا ومخصصا

١٥٩ الخاص وتاخره واقترانه للعام كما صالح رحمه الله

قوله في الحاشية يظهر سر العدول اه اي العدول

عن تلك العبارة الى هذه العبارة واسبق

لسر شمول النسخ هذه كلاف

هذه العبارة سلطان

لا يجب الظاهر ان الخاص الذي هو بيان للعام متقدم عليه سلطان

قوله قبل حضور وقت

العمل اه حاصله ان الخاص

المتاخر اما ان يكون وروده قبل

حضوره وقت العمل او بعده وعلى التقديرين

اما ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين

او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه

ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين في الاربع والخاص في اربعة

السند او باعتبار الدلالة فعدم جواز نسخه بالظني تم لان

النسخ تخصيص في الازمان ودلالته عليها ظنية وان

اردت بها قطعية باعتبار شمول جميع الازمان

نرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كانت

دلالته على جميع الافراد

قطعية فلا وجه

للفرق بينهما اقول قد عرفت غير مرة ان التخصيص اهون

من النسخ فيجوز تخصيص القطعي بالظني ولا يستلزم تجويز نسخه

ملا صالح رحمه الله

وان كان العامّ قطعيّا والخاصّ ظنيّا فامّا ان يكون الخاصّ مخصّصا او ناسخا و
على الاوّل يعمل بالخاصّ ايضًا وامّا على الثّاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد
تردّد الخاصّ مع جهل التّاريخ بين ان يكون مخصّصًا وبين ان يكون ناسخا
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدّم الخاصّ والحال هذه على العامّ
فالجواب انّ احتمال النّسخ معلّق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التّخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشّرط والاصل يقتضي عدمه
الّا ان يدلّ دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصحّ احتمال
النّسخ لمعارضة احتمال التّخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول انّ
احتمال التّخصيص مشروط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل وذلك غير
معلوم حيث يجهل الحال فيتمسّك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط
الّذي هو التّخصيص لانّا نقول قد علم بما قدّمناه رجحان التّخصيص على النّسخ
وانّه اذا تردّد الامر بينهما يكون التّخصيص هو المقدّم ولا يصار الى النّسخ الّا
حيث يمتنع التّخصيص كما في صورة تاخير الخاصّ عن وقت العمل فانّ التّخصيص
ممتنع لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا
يقتضي المصير الى التّخصيص حيث لا يدلّ على خلافه دليل فالاشتراط انّما هو في

المعدول

المعدول عنه الّا اليه ومن البيّن انّه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم
بالتخصيص وان سلّمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختصّ بما اذا كان العامّ
قطعيّا والخاصّ ظنيّا فليختصّ التّوقّف به اذ ما عداه من الصّور خالص من هذا
التّوقّف فلا وجه لتخييل التّوقّف به في تقديم الخاصّ بقول مطلق لتردّده بين
ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصّورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على
حاله في الباقي ولعلّ هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن
تاديته الّا انّ سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم انّ اثر هذا الاشكال على
تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظّاهر انّ جهل التّاريخ لا يكون الّا في الاخبار
واحتمال النّسخ انّما يتصوّر في النّبويّ منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رح
عند ذكر احتمال جهل التّاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما وتاخيره وهذا لا يليق بعموم
الكتاب فانّ تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصول لا خلاف فيه وانّما يصحّ تقديره
في اخبار الاحاد لانّها هي الّتي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد
فقد سقط عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلّم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والّذي
يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التّوقّف عن البناء والرّجوع الى ما يدلّ عليه
الدّليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التّوقّف هنا هو مذهب من قال

الى النسخ

١٧٣ بالتنبيه في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على ما نبههم هناك ظاهر

لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق

هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على امر اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سوا كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسوا اتحد موجبهما او اختلف الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على

١٧٣ الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في ية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهيهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرنا منفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في ية واجاب عنه بما يرجع عنه الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين

وهو

علا وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستبدا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال

وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان

المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افرادها المعينة فيصير عاما الا

انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا للبعض المسمّيات

من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمّى تقييدا اصطلاحا

فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا

له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا

للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع

الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى

المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هيهنا المقيد فيجب حصول

الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبل وليس

الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما

منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب

ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي

اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة

الظهار

الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضى

له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل

عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل المجمل هو**

ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن

بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما

بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار والمترد دبين الفاعل والمفعول

اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال

واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح

لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتعدد ما يصلح لكل

واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص

بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد

الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم

بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب

السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا لا

من حيث انه مركب كما في قوله تعالى

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي

بيده

عقدة النكاح

فانه لا اجمال في العفو

ولا في اليد ولا في النكاح بل في

مجموع الذي بيده عقدة النكاح من حيث

هو لتردده بين الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة

وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال

تمة حاشية قد علم اختصاصه بكثرة وجوه الكثر من اربعة نساء فالاجماع على عدم وجوب التاسى بل على وجوب العدم وان لم يعلم الاختصاص المذكور فان كان ضروريا من ضروريات الجسم كالقيام والقعود والاكل والشرب وما اشبه ذلك فالاجماع على عدم وجوب التاسى وان لم يكن من ضروريات الجسم الجبلية فجهة الوجوب مط انا مامورون باتباعه لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة اذ المراد من الخبر الانشاء وهو الامر وهو حقيقة في الوجوب لان بدل دليل منفصل على اختصاصه به ورد بان ذلك ليس امرا حقيقة فلا يكون حقيقة في الوجوب

١٧٦ الاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق

هو كل العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال

ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو ظاهر فيه فاين

الاجمال احتج السيد ره بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان

لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى

المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى باناملها وكذلك كتبت بيدي

وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان

الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على

ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا

مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع

يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز

ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف

على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد و

لفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق و

توقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون

قوله على كل بعض من هذا العضو اه ظاهره كل بعض حتى الاشاجع والظاهر انه لم يذهب اليه احد وكان المراد الابعاض المخصوصة المذكورة ولعل المراد الاطلاق بالاشتراك اللفظي اذ الاشتراك المعنوي لا يوجب الاجمال الا ان يكون الفرد المعين سلطان ره

قوله ان لم يثبت له حقيقة شرعية اه ظاهر العبارة ان مراده ان لم يثبت للفظ الصلوة وامثاله حقيقة شرعية مط لان ذلك قد مر لا انه ليست حقيقة شرعية في الصحيح منها ولا يخفى ان المناسب للمقام بل الكائن مقتضى المقابلة للشق الاول فهو اعم من ان لا يكون له حقيقة شرعية اصلا او يكون لكن اعم من الصحيح والفاسد سلطان العلماء والمحققين ره

الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث

لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخر بمثله فانا قد بينا

ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور

ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا

نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مط وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا

كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا ذا اكثر من

حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مط وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة

شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا

ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين

الحمل للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له

حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد فيه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع

ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاء

ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم

الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان

ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو

١٧٧ من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال واعترض بان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز ايضا لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل والجواب ان المنفي هو الارادة دون الدلالة والفرق بينهما واضح ملا صالح رحمه الله

قوله فان ثبت له حقيقة عرفية اه اي بهذا الكلام كما يظهر من

١٧٨ منه وانّما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التّعارف ولذلك يقوى هو كالعدم اذا كان بلا
منفعة احتجّ الاوّلون بانّ العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصّحّة تارة ونفي
الكمال اخرى فكان متردّدا بينهما ولزم الاجمال والجواب انّ اختلاف العرف و
الفهم ان كان فانّما هو باعتبار اختلافهم في انّه ظاهر في الصّحّة او في الكمال فكلّ
صاحب مذهب يحمله على ما هو الظّاهر فيه عنده لا انّه متردّد بينهما فهو ظاهر
عندهما لا مجمل الّا انّه ظاهر عند كلّ في شيء ولو تنزّلنا الى تسليم تردّده بينهما فكونه
على السّواء بل نفي الصّحّة راجح لما ذكرنا من اقربيّته الى نفي الذّات حجّة المفصّل انّ
انتفاء الفعل الشّرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النّفي فيه على ظاهره ولا يكون
هناك اجمال وكذا مع اتّحاد حكم اللّغوي فانّه يجب صرف النّفي اليه وهو ظاهر وان كان
له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب
ظاهر ممّا قدّمناه فلا نعيده الثّالثة اكثر النّاس على انّه لا اجمال في التّحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تع حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وخالف فيه البعض والحقّ الاوّل
لنا انّ من استقرى كلام العرب علم انّ مرادهم في مثله حيث يطلقونه انّما هو تحريم
الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشّرب في المشروب واللّبس في الملبوس
والوطي في الموطوء فاذا قيل حرّم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامّهات فهم ذلك

سابقا الى الفهم عرفا فهو متّضح الدّلالة فلا اجمال احتجّ المخالف بان تحريم العين غير معقول ١٧٩
فلا بدّ من اضمار فعل يصحّ متعلّقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لانّ
ما يقدّر للضّرورة يقدّر بقدرها فتعيّن اضمار البعض ولا دليل على خصوصيّة
شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدّلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المقصود من مثله

اصل

المبيّن نقيض المجمل فهو متّضح الدّلالة سواء كان بنفسه
نحو والله بكلّ شيء عليم او بواسطة الغير ويسمّى ذلك الغير مبيّنا وينقسم كالمجمل الى ما
يكون قولا مفردا او مركّبا والى ما يكون فعلا على الاصحّ ولبعض النّاس خلاف في
الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرّسول صلّى الله عليه وآله
كثير كقوله تع صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا الآية فانّه بيان لقوله تع اِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوا
بَقَرَةً في اظهر الوجهين وكقوله ع فيما سقت السّماء العشر فانّه بيان لمقدار الزّكوة المأمور
باتيانها والفعل من الرّسول صلّى الله عليه وآله كصلوته فانّه بيان لقوله تع اَقِيمُوا
الصَّلوة وكحجّه فانّه بيان لقوله تع وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ويعلم كون الفعل بيانا
تارة بالضّرورة من قصده واخرى بنصّه كقوله ع صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي اُصَلِّي وخذوا
عنّي مناسككم

يصلح بيانا له ولم يصد دعنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره
عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى فقال الذى نذهب اليه ان المجمل من
الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرفنا الشرعي
الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة
بعد نقله الاقوال التى ذكرناها وغيرها قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر
كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير
بيانه التفصيلى لا الاجمالى بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق
مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد
امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر
في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه لم يحسن منه تاخير بيان مدة
الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب ان كان مرادا بالخطاب
والعجب بعد هذا من غفلة العلامة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب

اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط
تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال و
جعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد
من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان هو التفصيلى
او غيره بحيث يعدان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر
اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب
عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين
له الحال هذا والذى يقوى في نفسى هو القول الاول لنا انا نتصور ما نعا من التاخير
سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند
العقل فرض مصلحة فيه بحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى
وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل
للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربى بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد
فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربى لا يفهم من الزنجية شيئا
بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع و

يعصى بالعزم على الفعل والترك اذا نبيّن له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير
المجمل ايضاً يعلم من حجة المفصّل وكذا الجواب واحتج المرتضى على جواز تاخير بيان
المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها
قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب منه
فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو
بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في
غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها
اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضاً فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا
خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادراً ولا على سائر وجوه التمكن
فكذلك العلم بصفة العلم هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه
وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان المخصوص بوجوه
ثلاثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ
له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا
اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة

والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد
التهديد والوعيد او اقتل زيداً وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة
ان يسمى قتلاً مجازاً ولا ان يقول رايت حماراً وهو يريد رجلاً بليداً من غير دلالة
تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل
والمجاز لا بد امره دليل وليس تاخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل
لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة اراد بها قدراً مخصوصاً فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقيقته
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال
فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ
ما لم يوضع له ولم يدل عليه الدليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد
دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا
خاطب به مطلقاً لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالاً بما لا
دلالة له فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص
فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالاً عند الحاجة الى الفعل قلنا
حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما

قوله فان قيل انما يستقر كونه توضيحه ان المتكلم لم يدل بالعام المجرد قبل وقت العمل على العموم ولا على الخصوص بل يدل في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيه البيان فقد دل على الخصوص وان لم يذكر فقد دل على العموم فلا يرد شيء من المحذورين

قوله فان دل اللفظ على العموم الخ اي بعد ان سلم دلالة اللفظ على العموم كما هو المفروض في محل النزاع فانما يكون دلالته عليه بشيء يرجع الى اللفظ بمجرده ولا دخل لحضور وقت الحاجة وغيره في تلك الدلالة سلطان العلماء رحمه الله

يدل بشئ يرجع اليه فذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل
الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل
لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه
بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد
بخصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما
بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او
يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار
اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة
ما احتج به على هذا الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا
لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا
وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفا

حكمه عنده من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الاجمال ويحتاج في تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من
كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان
المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا
القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه
الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف
هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان
المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت
الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد
بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو
من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل
ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين
في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل
ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا

يجب ان يفعله وانّما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا
هدم لكلّ ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانّكم توجبون البيان لشيء يرجع
الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علّة المكلّف في الفعل فان كنتم انّما تمنعون من
تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلّة والتمكّن من الفعل فانّكم تجيزون ان يكون
المكلّف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكّن بالآلات وذلك ابلغ في رفع التمكّن
من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى قبح وحسن الخطاب
والى انّ المخاطب لا بدّ ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده فهذا ينتقض
بمدّة الفعل وغايته لانّها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول
من يجوّز تاخير بيان المجمل لانّه يذهب الى انّه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده
دون بعض وقد اجزتم مثله فالرّجوع الى ازاحة العلّة ينقض عليكم لهذا الاعتبار كلّه
هذه عبارته بعينها وانّما نقلناها بطولها لتضمّنها تحقيق المقام له وعليه فنحن
نعيد عليه هيهنا كلامه وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين
الى تثنية التقرير فانّ مواضع الامتياز على ندرتها لا يكاد يخفى على المتامّل طريق
تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محلّ النّزاع وامّا ثانيا فبالحلّ وتحقيقه انّه لا ريب
في افتقار استعمال اللّفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وانّ ذلك هو المانع

بين الحقيقة والمجاز في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة وامّا تاخيرها عن
وقت التكلّم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل
وما يتخيّل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بانّ الا
غراء انّما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوّز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه انّ اللّفظ مع فوات وقت القرينة وتجرّده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا
يدلّ على هذا انّه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفّظ بالمجاز بحيث
لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعدّدة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلّم القرينة على ارادة العود الى الكلّ كما مرّ تحقيقه
ولو كان مجرّد النطق باللّفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور
الذي يظنّ في موضع النّزاع اعني الاغراء بالجهل وامّا ثانيا فلانّهم قد حكموا بجواز اسماع
العامّ المخصوص بادلّة العقل وان لم يعلم السّامع انّ العقل يدلّ على تخصيصه
ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد وجوّزه اكثر المحقّقين كالسيّد والمحقّق والعلّامة
وغيرهم من محقّقي العامّة اسماع العامّ المخصوص بالدّليل السّمعي من دون
اسماع المخصّص مع انّ ما ذكرنا من التّوجيه للمنع هيهنا لو تمّ لاقتضى المنع هناك

ايضاً لان السامع للعام مجرداً عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون
اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص
الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها
قلنا فى موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شئ حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك
توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على
المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال و
من قوى ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الا
صول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقد
هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد فى الجملة انه تمثيل بما يبين له قلنا اى فرق بين هذا القول
وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب فى الاصول بان
فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا
قلنا اذا كان البيان فى الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى
هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على
ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا

الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز
تاخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع
الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان
الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك
عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون
موجودا فى الاصول فالمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يفهمه المكلف
من العام قبل ان يعثر على المخصص فى الاصول فان قلت يتوقف على اعتقاد احد
الامرين بعينه ويعتقد انه تمثيل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا
وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه
من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان
كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان
هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو كذلك

حاصله ان فى البحث ضرورى لازم يمتنع دفعه بخلاف البحث فى صورة تاخير البيان فانه يمكن دفعه بعدم التاخير سلطان العلماء

نفيت الاشكال عن جميعه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع وينفي الكلام
على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مستشهدا
بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم
هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي
التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت
الحاجة في الوجه الاول والاخبار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب
فلا بد من اقترانه به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة
اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق معنى التهديد
المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا
عن وقت الخطاب منعنا قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا
يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها
وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب قضاء العرف
بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها احال العدول
عن موضوعها بصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج و

فجميعه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد
دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا مسلم ولكن
لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فم لانه هو المدعى وان كان
ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم هو قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان
يكون دل به على الخصوص آه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة الدالة
بنصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع
فلا يلزم من عدم صلاحية الدلالة لمجرد احدهما مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز
راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله لحضور زمان
الحاجة ليس يؤثر في دلالة اللفظ آه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال
عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز
واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز
ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فاذا انقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من
اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمن وانما اختلافه بالطول والقصر
لا يجوز انكارا واصل التاثير وبهذا اتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور

١٧٤ منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله سوى وقت الخطاب

فيجى الاحتمال المنافى لقيام الدلالة من قبل وينتفى فيحصل الدلالة من بعد قوله على

ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا اه قلنا ونحن لا نجيز التاخير

الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لانه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما ما

عداه من الاخبار فلا بد من قران بيان المجاز فيها كما بيناه واما الجواب عن

الثالث فواضح لانه لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل

يقتضى مثله فى العام اذ غايته ان يصير مجملا فى المعنيين وهو غير ضائر ولا مخرج

عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه

له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم

ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا محتاج الى

القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم

فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال **المطلب الخامس في الاجماع**

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا

امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو

اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق

امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف فى المواضع الثلثة فزعم قوم منهم

انه محال واحال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا

بامكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية

فهى بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد

وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف فى مدركها

فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدى طائلا ومن شاء ان يقف

عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا

بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان

التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت

الامة على قول كان داخلا فى جملتها لانه سيدها والخطا مامون على قوله

فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن

الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه

الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة فى

نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا

علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين

١٩٤

ولابدّ في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم
يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما
معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام
المعصوم فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين
لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي
الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه ره وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة
جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به
للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل
على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور
اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن
جامعة لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة

١٩٥

اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في علم
الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل
على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا
في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراهم في مواضع لا يكاد تنالها
يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع احق من ارتكاب الاعتذار
ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا ففيهنا فوائد الاولى الحق امتناع
الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه في كل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواترا او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به
ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر
ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به
بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال في الاعتراض على من
لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين

يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار
عليه فانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بصير انه فاع هذا الاعتراض عن ذلك
القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل
غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة ره انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح
به قوله انا نعلم علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره
في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولا يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا خصوصا
مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة
مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من
الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا
وليس الخطأ بمأمون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق
المشهور بالمجمع عليه واستقرب ان كان مراده الحاقه في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له
بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف في قوة الظن في جانب الشهرة سواء كان

اشتهارا

اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى
وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن
ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت
بمتابعته قال الوالد ره وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ
الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة
وقال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس
ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد
عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء
المتقدمين **اصل** اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث
قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد
بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها

بكراوثيبا فالقول بردها اجماعا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المنصوصة

قيل يفسخ كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض

دون بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا

متفقا عليه فهو الاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني

كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل

جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم

يجز واما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا

المنع مطلقا لان الامام ع في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما و

الاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى

وهكذا القول فيما اذا **اصل** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على

المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث

يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين

فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في

الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل

بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام ع مع احدى الطائفتين قطعا

ولازم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا كلام واضح **اصل** اذا اختلف الامامية

على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام ع احدهم كان

الحق مع الطائفة الاخرى وان لم تكن احدى الطائفتين معلومة النسب فان كان

مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام

معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير

في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من

غيرهما ونقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ع

وقال المحقق مثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلف على قولين فكل طائفة

توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم

قلت كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت

الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل

يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح

اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم

مخيرون في العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق

فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هيهنا

كالسابق فى غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس فى ثبوت الاجماع

بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاوّل لنا

انّ دليل حجية خبر الواحد كما ستعرف يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج

الخصم بانّ الاجماع اصل من اصول الدّين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية

الثانية فانّ السنّة اعنى كلام الرّسول صلّى الله عليه وآله اصل من اصول الدّين

ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد **فائدتان الاولى** لابدّ لحاكى الاجماع

من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو

انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا

من التدليس لانّ ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرّواية

فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى حيّز النّقل حكم الخبر فيشترط

فى قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتّى حكم

التعادل والترجيح على ما ياتى بيانه فى موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف

ذلك فانّه ناش عن قلّة التامّل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين

وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شئ

منها والّا حكم بالتعادل وربّما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر

من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدّد الوسائط فى النّقل وانتفاء مثله فى الاجماع

وسياتى بيان انّ قلّة الوسائط فى النّقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بانّ

هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الّا انّه معارض فى الغالب بقلّة

الضبط فى نقل الاجماع من المتصدّين لنقله بالنّسبة الى نقل الخبر والنّظر فى باب

التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب الآخر

كما ستعرفه **الثانية** قد علمت انّ بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فى

المشهور من غير قرينة فى كلامهم على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتدّ بما يدّعيه

من الاجماع الّا ان يبيّن انّ المراد به المعنى المصطلح وما اظنّ واقعا اللهم الّا ان يذهب

ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع فى الحجيّة كما تقدّم كذلك فلا حجر عليه ح فى الاخذ

بظاهر ذلك **المطلب السّادس** فى الاخبار **اصل** ينقسم

الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى

امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك

فانّه بهت ومكابرة لانّا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد

العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الّا بالاخبار قطعا و

قد يورد عليه شكوك منها انّه يجوز الكذب على كلّ واحد من المخبرين فيجوز على

٢٣٢ الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا وكان المجموع مركبا من الآحاد بل
هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه
قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه
كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد فانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم
به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك
محال ومنها انه لو افادنا العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلته به وبين
العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة و
منها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه
مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية لا تستحق
الجواب اما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان
الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب و
يفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى
لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه

والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد و ٢٣٣
بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين
محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون
كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها الكثرة
استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في
السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة
تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات
المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ حد التواتر والثاني امران
الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدي الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد ره وهو جيد وحكاه عن جماعة
من الجمهور ساكتين عليه قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني الحاصل

من التّواتر مستند الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزّيادة والنّقصان
بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانّما احتجنا الى هذا الشّرط لئلّا يقال لنا انّه
فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النّبيّ صلّى الله عليه وآله
سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وانّه
فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النّصّ الجليّ على امير المؤمنين عليه الصّلوة والسّلم
الّذي ينفرد الأماميّة بنقله والّا لزم ان يكون العلم بذلك كلّه ضروريّا كما انّه ضروريّ
(في اخبار البلدان وقد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالأضراب
عنها احرى **فائدة** قد تتكثّر الأخبار في الوقايع وتختلف ولكن يشتمل كلّ
واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التّضمّن او الألتزام فيحصل العلم بذلك
القدر المشترك ويسمّى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه
الصّلوة والسّلم في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك
فانّه يدلّ بالألتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء
من تلك الجزئيّات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ
التّواتر سواء كثرت رواته ام قلّت وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده
بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انّه لا يفيد العلم وان انضمّت اليه القرائن و

له الأصحّ الأوّل لنا انّه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضمّ اليه
قرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدّرات على حالة منكرة غير معتادة من
(دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانّا نقطع بصحّة ذلك الخبر ونعلم
به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريّا لا يتطرّق اليه الشّكّ و
هكذا حالنا في كلّ ما يوجد من الأخبار الّتي تحفّ بمثل هذه القرائن بل بما دونها
فانّا نجزم بصحّة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شكّ احتجّ
المخالف بوجوه احدها انّه لو حصل العلم به لكان عاديّا اذ لا عليّة ولا ترتّب الّا
باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديّا لاطّرد وانتفاء اللّازم
بيّن الثّاني انّه لو افاد العلم لأدّى الى تناقض المعلومين اذا حصل الأخبار على ذلك
الوجه بالأمرين المتناقضين فانّ ذلك جايز واللّازم باطل لأنّ المعلومين واقعان
في الواقع والّا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النّقيضين الثّالث انّه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالأجتهاد وهو خلاف الأجماع والجواب
(امّا عن الأوّل فبالمنع من انتفاء اللّازم والتزام الأطّراد في مثله فانّه لا يخلو عن
العلم وامّا عن الثّاني فانّه اذا حصل في قضيّة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة وامّا عن الثّالث فبالتزام التّخطئة فلو وقع العلم لم يجز مخالفته بالا

بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيّات والاجماع المدّعى على خلاف ذلك ظاهر

الفساد **اصل** ولم يعرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد

به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن

قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق و

هل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد

المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وجمهور

المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا

نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا

اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار

الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث

اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم

فهي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص

بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا

لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذروا البعض الذي يحصل به التواتر

كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع

على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب

الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي

باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق

الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر راو ندبه لانه

ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن طلبه ليل على حسنه ولا يحسن الا

عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب

على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر

فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه

اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو

الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في

الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية

الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف

فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المواخذة فاعله واذا

نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما اسهل

اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول

فيه ايضاً بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه واله على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وانى لكم هنا باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم

انكار

انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلم حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في نهاية الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد ولم ينكره احد سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه واله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العمل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بالخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد مرة اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي

بالتقادم

باتّفاقهم كالقول الصّريح الرّابع انّ باب العلم القطعي بالأحكام الشّرعيّة الّتي لم نعلم بالضّرورة من الدّين او من مذهب اهل البيت عليهم السّلم في نحو زماننا منسدّ قطعًا اذ الموجود من ادلّتها لا يفيد غير الظنّ لفقد السنّة المتواترة وانقطاع طريق الاطّلاع على الاجماع من غير جهة النّقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البرائة لا يفيد غير الظنّ وكون الكتاب ظنّيّ الدّلالة واذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التّكليف فيه بالظنّ قطعًا والعقل قاضٍ بانّ الظنّ اذا كان لجهات متعدّدة يتفاوت بالقوّة والضّعف فالعدول عن القويّ منها الى الضّعيف قبيح ولا ريب انّ كثيرًا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلّة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تمّ هذا الدّليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد ودعواه ظنّ اقوى من الظنّ الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد وبالدّعوى وهو خلاف الاجماع لانّا نقول ليس الحكم في الشّهادة منوطًا بالظنّ بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى وفي معنى الأسباب والشّروط الشّرعيّة كزوال الشّمس وطلوع الفجر بالنّسبة الى الأحكام المتعلّقة بها بخلاف محلّ النّزاع فانّ المفروض فيه كون التّكليف منوطًا بالظنّ لا يقال الحكم

المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدّمة خارجيّة وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظّاهر سلّمنا ولكن ذلك الظنّ مخصوص فهو من قبيل الشّهادة لا يعدل عنه الى غيره الّا بدليل لانّا نقول احكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة وقد مرّ انّه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وانّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر انّما هو بالاجماع وقضاء الضّرورة باشتراك التّكليف بين الكلّ وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظّواهر ما يدلّهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الأمارات المفيدة للظنّ القويّ وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنّظر الى اناطة التّكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّهًا الينا وقد تبيّن خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضّرورة الدّالّين على المشاركة في التّكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشّرائط الآتية المفيد للظنّ الرّاجح بانّ التّكليف بخلاف ذلك الظّاهر ومثله يقال في اصالة البرائة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرًا في ظاهر الكتاب حجّة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا

تقفُ ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظنّ وقوله تع ان يتّبعون الّا الظنّ
وانّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا ونحو ذلك من الآيات الدّالة على ذمّ اتباع الظنّ
والنهي والذمّ دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شكّ انّ خبر الواحد لا يفيد
الّا الظنّ وما ذكره السيّد المرتضى في جواب المسائل التبانيّات من انّ اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وانّ ادّعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانّا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شكّ انّ علماء الشيعة الاماميّة يذهبون
الى انّ اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانّها ليست
بحجّة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انّه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبّد الله تع بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة الّتي افرد ها في
البحث عن العمل بخبر الواحد انّه تبيّن في جواب المسائل التبانيّات انّ العلم الضروري
حاصل لكلّ مخالف للاماميّة او موافق بانّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وانّ ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الّذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم وتكلّم في الدّين على التعليق بعل

الصحابة والتابعين بانّ الاماميّة تدفع ذلك وتقول انّما عمل باخبار الاحاد
من الصحابة المتامّرون الّذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدلّ على الرضاء بما فعلوه لانّ الشرط في دلالة الامساك على
الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقيّة او سوف وما اشبه ذلك والجواب
عن الاحتجاج بالآيات انّ العامّ يخصّ والمطلق يقيّد بالدّليل وقد وجد كما
عرفت على انّ ايات الذمّ ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظنّ في
اصول الدّين لانّ الذمّ فيها للكفّار على ما كانوا يعتقدونه واية النهي محتملة
لذلك ايضا ولغيره ممّا ينافي عمومها وصلاحيتها للتمسّك بها في موضع النزاع
لا سيّما بعد ملاحظة ما تقرّر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما
علم في الوجه الرابع من الحجّة لما صرنا اليه واىّ اجماع او ضرورة تقتضي لمشاركتنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عندنا دونهم وهذا
واضح لمن تدبّر واما ما ذكره السيّد المرتضى ره فجوابه اوّلا انّ العلم الضروري
بانّ الاماميّة تنكر العمل بخبر الواحد مط غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في
الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه اذ لم يحصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
وثانيا انّ التكليف بالمحال ليس بجايز عندنا ومعلوم انّ تحصيل العلم القطعي

بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد لان مستحيل عادة وامكانه في
عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدي بالنسبة الى زمان
عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل
تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم
السلم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم
يؤثروه على العلم وقد اورد السيد ره على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا
لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله واجاب بما حصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم
السلم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل
عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل اليقين ولا ريب ان ما ادعاه
من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان و
اشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جايز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر
فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكر في غير موضع من كلامه ايضا فيتوجه

الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه
على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد ره قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما
بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم
ومقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما
حكيناه عن العلامة في بيته فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره
على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقهم
وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به
عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين
بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل
الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى في الانصاف انه لا يتضح من
حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان

عوام لقاء المعصومين عليهم السلم واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد لتظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة و اورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مط بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلم ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتنائهم

بالرواية

بالرواية فانه محتمل لان يكون وجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية انشاء الله تعالى

اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا وذهب البعض منهم الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما منعته من الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا يحجزه عن الكذب ولا يستحق له انتفاء المانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع و روى قبل البلوغ واما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع

غيره من الشرائط لوجود المقتضي ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم

صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه

لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولئن

قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول

خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب

وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه

اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا

بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن

عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الآن

ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في يب

الكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب وحكى والدي قده

في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت عن والدي قده عن

ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم

فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه

الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور

الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر

ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر

جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة

ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية

وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم

قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا

على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها و

دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول

باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي

العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة

ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو

بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته

ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و

مقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول

القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة

السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم

باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما

بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للأمر بالتثبت اى كراهة ان

تصيبوا ومن البين ان الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل

من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا حاجز مهما عن الكذب ولا

ملكة لسبق العلم بحصولها فى ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك ان مقتضى

الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الامر

فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط

العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لابتنائه

على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ

فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو

فرض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق و

حاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته

وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول برد الاحتجاج ثانيا بان علمهم انما يدل

على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى

الواسطة فى صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب

الذى ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب فى الواقع

فى رواة الاخبار التى هى محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم

انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن

فى حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة

تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم الحجة

باشتراط العدالة مطلقا وحل ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى

نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصى غير منحصرة فى الافعال

الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا

لكن التعليل الواقع فى الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم

عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق فى عدم الحاجز عن الكذب فيقوم فى قبول خبره

احتمال الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه فى خبر الفاسق و

قد ثبت ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس

الضبط ولا خلاف فى اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و

يكون مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يزيد في الحديث ما يضطرب به
معنا او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع
وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع
كذب منه على سبيل الخطا غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد
يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل
الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف
عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث يظهر احواله و
يحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه
باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختا
اولهما العلامة في يب وغ واه في ية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق
ره لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر
وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه
شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان

التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد
وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق
نظرا الى ان تزكية الواحد اخله فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد
والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في
الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك
في هذا الحكم بنفي زيادة شرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم
وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته
في كلام بعض العامة حكاه عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية
الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي

شرطه بهذه الزيادة المخصوصة يعني افتقار ثبوته الى
الشاهدين في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر
الواحد اكثر من ان يحصى الا ترى ان وجوب الحد
بثبوته لاجل القذف حيث يخبر الواحد وهو شرطه
بثبوت
القذف وبلوغ
القاذف وكل واحد منها
يفتقر الى الشاهدين وفيه نظر من وجهين
الاول ان هذا من باب الشهادة والتزكية من
باب الاخبار فقياس احدهما على الاخر قياس

الخفية لان الوصول اليها بطريق الاختبار متعسرا جدا
فيتمكن منه الخطاء قطعا ومع ذلك كان الفسق
راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه مقتضى القوة
الشهوية والغضبية وهما غريزتان فا
لمظنون وقوع مقتضاهما ما لم
يدل دليل على خلافه فاذا
اخبر واحد با
لعدالة
لا يحصل للناظر بحصولها ظن بخلاف الرواية فانها تعو
على السماع فقط فلا يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية

على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول
الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيّناه انفاً وانما صرنا
الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعاً وفرض العموم في الآية على
(وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك
لأنّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة انّ خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم
وقد قلنا انّ مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض
ظاهر فلا بدّ من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه
وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لأنا نقول اللازم من قبول
قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها
لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث انّ تزكية الشاهد
لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على انّ النظر في الوجه الأول
مما هو لى القياس كما نبّهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم انّ طريق معرفة الجرح
كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار
في المقامين واحد **أصل** اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجرّدين

عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار آخرون الى خلافه فأوجبوا ذكر
السبب فيهما وفصّل ثالث فأوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس و
استندوا في هذه الأقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في
التعرض لذكرها ولا اعلم في الأصحاب قائلاً بشيء منها اذ المتعرض منهم بالبحث في هذا
الأكثر قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة هنا هو انّ المزكّي و
الجارح ان كانا عارفين بالأسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما
فذهب والده ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق
العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفاً على ذكر السبب وهذا
هو القوي ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه
العلامة ره **أصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لأنّ
فيه جمعاً بينهما اذ غاية قول المعدّل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا
بعدالته كان الجارح كاذباً واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما
امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثمّ قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس
قدس سره انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم التدبّر الصحيح باعتباره
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فايدة** اذا قال

العدل حدّثنى عدل لم يكف فى العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد و كذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدى ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لأنّ اخباره بمذهبه شهادة بانّه من اهل الأمانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى الرّواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة فى الرّاوى لأنّ الأصحاب لا ينحصرون فى العدول سلّمنا لكنّ التعديل انّما يقبل مع انتفاء معارض الجرح له وانّما يعلم الحال مع تعيين المعدّل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسّك فى نفيه بالأصل غير متوجّه بعد العلم بوقوع الاختلاف فى شان كثير من الرّواة وبالجملة فلا بدّ للمجتهدين من البحث عن كلّ ما يحتمل ان يكون له معارض حتّى يغلب على ظنّه انتفائه كما سبق التنبيه عليه فى العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص اذا عرفت هذا فاعلم انّ وصف جماعة من الأصحاب كثيرا من الرّوايات بالصّحّة من هذا القبيل لأنّه فى الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرّده غير كاف فى جواز العمل بالحديث بل لا بدّ

بانتفائه وقع فلا وجه لقوله ومع الابهام لا يؤمن وجوده لان عدم الامن لا يوجب عدم جواز العمل

للسيّد مهدى المشتهر بحر العلوم اعلى الله مقامه ورفع درجته

قوله من هذا القبيل اى من قبيل قول العدل حدثنى عدل

انّ الأصحاب ينحصرون فى العدول لم يكن لقوله لكن التعديل ...

تسليم المتداول التسليم لعلّة المشهورة ان كانت واحدة ويمكن ان يجاب بان التسليم المسبّب من حيث هو يستلزم تسليم سبب معيّن صالح

من مراجعة السّند والنّظر فى حال الرّواة ليؤمن من معارضة الجرح

اصل

لا بدّ للرّاوى من مستند يصحّ له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه و هو فى الرّواية عن المعصوم م نفسه ظاهر معروف وامّا فى الرّواية عن الرّاوى فله وجوه اعلاها السّماع من لفظه سواء كان بقرائته فى كتابه اوباملائه من حفظه ودونه القرائة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض النّاس انكار جواز الرّواية بالاجازة ويعزى الى الأكثرين خلافه وهذا البحث غير منقّح فى كلام الأصحاب وتحقيق القول فيه انّ لجواز الرّواية بالاجازة معنيين ووقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فى كلّ منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدلّ على الواقع كاخبرنى اجازة ونحوه والقول بنفيه فى غاية السّقوط لأنّ الاجازة فى العرف اخبار اجمالىّ بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقّف فى قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرنى وما فى معناه مقيّدا بقوله اجازة تجوّز مع القرينة فلا مانع منه ومثله فى القرائة على الرّاوى لأنّ الاعتراف اخبار اجمالىّ ولم يلتفتوا الى الخلاف فى قبوله وانّما ذكر بعضهم انّ قبوله موضع وفاق وان خالف فيه لا يعتدّ به

علام فى العرف يقتضى الاجازة ولا يتحقّق الاجازة بهذا المعنى من العدالة والصداقة ولا يتحقّق

بجز ابراهيم انه يجوز اجزى اجازة كما يجوز انبانى والكذب انا يلزم لو لم يكن هناك قرينة صارفة للّفظ عن ظاهره وهى موجودة لان الاجازة دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والاجازة فلا فرق بين العبارتين ملا صالح المازندرانى

قوله فلا مانع منه آه لان المانع المتصوّر ههنا اما لزوم الكذب كما مرّ واما المناقضة بين مفهومى اجزنى واجازة لافادة الاوّل النطق به والثانى عدمه كما هو المشهور فلا يصلح شيء منهما للمانعية الا نه ملا صالح المازندرانى رحمه الله

ثم ان جمعًا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني و
حدثني ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على
جوازه مقيدًا بما ذكرنا لا مطلقًا الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ
ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول
حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية
الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة و
تناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة
على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه تشبيها
له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام
عن السيد في يه وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى
لفظة قراءة عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد في تفصيله ما
ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه من
علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجرا

مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية با
لاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ
التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به
وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من كلام العلامة في يه انه فهم من كلام
السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل
بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه لذلك
اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقد ها و
عبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا
ان المتدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ
حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي
ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرء الحديث على غيره ممن
قرئ عليه فاقر به حدثني واخبرني واوجب مجري ان يسمعه من لفظه ثم قال
والصحيح انه اذا قرئ عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب
الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز
ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن

٢٣٣ ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد هذا انّ المناولة وهي ان يشافه المحدّث

غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يخبره

عليه ويعترف به له في علمه بانّه حديثه وسماعه قال فان كان ممّن ذهب الى

العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدّثني ولا اخبرني ثمّ ذكر

حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدّعي ان تعارف

اصحاب الحديث اثر في انّ الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا

حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فامّا ان يروى و

يقول اخبرني او حدّثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كلّه كما ترى يدلّ

على انّ نفي حكم الاجازة انّما هو بالنّسبة الى خصوص الرّواية بلفظ حدّثني

ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الرّاوي كما عرفت فهما عنده

في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التّادية عن القبول فيهما حيث

صرّح بجواز العمل في صورة القراءة وعبّر هنا بما يشعر بنوع شكّ نظرا منه الى

انّ دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد

عرفته فظهر انّ ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا

فاعلم انّ اثر الاجازة بالنّسبة الى العمل انّما يظهر حيث لا يكون متعلقا معلوما

بالتّواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانّها متواترة اجمالا والعلم بصحّة

٢٣١ مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه

غالبا وانّما فائدتها حينئذ بقاء اتّصال سلسلة الاسناد بالنبيّ صلّى الله عليه و اله

والائمّة عليهم السّلم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمّن كما لا يخفى على انّ

الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها وبما اتى في غيرها من باقي وجوه

الرّواية غير ان رعاية التّصحيح والامن من حدوث التّصحيف وشبهه من

انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السّماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا

الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفنّ يعلم حكمها ممّا ذكرناه فلذلك اثرنا

طيّ ذكرها على غرّة **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون النّاقل

عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى و

مساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم

لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتدّ به وحجّتنا على الجواز وجوه

منها ما رواه الكليني في الصّحيح عن محمّد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه

السّلم اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس

ومنها انّ الله سبحانه قصّ القصّة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم انّ تلك

القصّة وقعت امّا بغير العربيّة او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز
نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان
رواه عن المعصوم عليه السلام ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسًا او ذكرها
مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين
الخاصّة والعامّة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والده ره وقال
العلّامة ره في النهاية الوجه المنع الّا اذا عرف انّه لا يرسل الّا مع عدالة الواسطة
كمراسيل محمّد بن ابي عمير من الاماميّة وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء
وهو الوجه لما سنبيّنه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامّة ثمّ قال و
هو قول محمّد بن خالد من قدماء الاماميّة وقال المحقّق اذا ارسل الرّاوي الرواية
قال الشيخ ان كان ممّن عرف انّه لا يروي الّا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك
قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصّحيحة واحتجّ لذلك بانّ
الطّائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز
احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقّق بلفظها وهي تدلّ على توقّفه في الحكم
حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجّته من غير اشعار بالقبول والردّ لنا انّ من
شرائط القبول معرفة عدالة الرّاوي كما تقدّم بيانه وهي منتفية في موضع اذا

[illegible]
الرواية فلعلّه يصرّح حتى يعرف حاله ويعلم ما يعرف ومن كلام
ره يجد الظنّة سيّما بعد ملاحظة كلام الشيخ وربّما يعتدّ على
المرجّح للثقة بدل الظنّة فظهر فساد ما ذكره من انّ
العلم بعدالته اه وبالجملة ظهر ما في كلامه من
التدافع مضافا الى الفساد الواضح
للوحيد البهبهاني
رحمه الله

لم يوجد ما يصلح للدّلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانّا
نعلم بالعيان انّ العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرّواية
عن العدل فهو انّما يروي عمّن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون
له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجّه
القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلّامة في النهاية من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير ممّا عرف انّ الرّاوي فيه لا يرسل الّا مع عدالة الواسطة لانّ العلم
بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الرّاوي بانّه لا يرسل الّا عن الثقة
فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء
لمراسيله والاطّلاع من خارج على انّ المحذوف فيها لا يكون الّا ثقة فهذا
في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب انّ العلّامة ذكر في الاحتجاج على مختاره
في النهاية ما هذا لفظه عدالة الاصل مجهولة لانّ عينه غير معلومة فصفته اولى
بالجهالة ولم يوجد الّا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فانّ العدل قد يروي عمّن
لو سئل عنه لتوقّف فيه او جرحه ولو عدّله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا
يعرف بفسق ولو عيّنه لعرفنا فسقه الّذي لم يطّلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى
يدلّ على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرّده فتعيّن

ان

ان يكون المستند عنده فى ذلك الاستقراء وحصوله فى نهاية البعد وعلى تقديره

يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة

ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع

ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مط وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت

عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته

تنافى ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه واله يقتضى صدقه

لان اسناد الكذب ينافى العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها

اخر ودية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما

حققناه فلا نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال

رواته فى الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص

كل قسم منها فى الاصطلاح باسم **الاول** الصحيح وهو ما اتصل سنده الى

المعصوم ع بنقل العدل الضابط عن مثله فى جميع الطبقات وربما يطلق هذا

اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى

المعصوم ع وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال

صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلم مثلا وقد يطلق على جملة

عن

من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم ع محذوفة للاختصار فيقال

مثلا روى الشيخ فى الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة

المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند

اكثر من واحد **الثاني** الحسن وهو متصل السند الى المعصوم الامامى

الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة فى جميع المراتب او بعضها

مع كون الباقى بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر فى الصحيح **الثالث**

الموثق وهو ما دخل فى طريقه من ليس بامامى ولكنه منصوص على توثيقه بين

الاصحاب ولم يشتمل باقى الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوى ايضا ويستعمل

اللفظ الاول فى المعنيين المذكورين فى ذينك القسمين **الرابع** الضعيف

وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب

او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات

شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما

تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء **المطلب**

السابع فى النسخ **اصل** لا ريب فى جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من

الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ

سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد ره القول

بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاوّل

لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر

يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا

وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون

حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر قبيحا احتج المخالف

بوجوه الاوّل قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع

الثاني انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان

النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى

خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي

فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاوّل ان المحو و

الاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم ع

لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت

الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان

ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام

ولذا في الحاشية لجواز ان يكون الفعل الواحد حسنا باعتبار وقبيحا باعتبار آخر لا يخفى فساده فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مامور به بعينه قبل دخول وقته لا شئ اخر سلطان

على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان

كانا حسنا كانا كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا

يكون مامورا به وينتفي حقيقة النسخ **اصل** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة

والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه

من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو

ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند

اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون

وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا

ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واري البحث في ذلك قليل

الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه و

النسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع

الوحي ام لا قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الا

جماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع

الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه

فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده

لو كان المراد بالامر والنهي وقوع المأمور به وترك المنهي عنه اما لو لم يكن ذلك مرادا بل الغرض القاء الامر والنهي نفسهما لمصلحة في ذلك كتوطين المامور به نفسه على ذلك او ابتلائه وغير ذلك ثم توضيح ذلك قبل دخول الوقت بطريق النسخ فلا يتم ما ذكره والتحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز نسخ الامر والنهي ام لا فجوزه قوم ومنعه قوم فمن جوزه جوز النسخ قبل الوقت ومن منعه منعه فتامل سلطان العلماء

واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلّة على انّ مذهب مخالفينا فى كون الاجماع
حجّة يقتضى انّه فى الاحوال كلّها مستقرّة لانّ الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبىّ صلّى الله عليه واله اخبر على مذهبهم
بانّ امّته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت فى سائر الاحوال وان كان الاجماع
دليلا على الاحكام كما يدلّ الكتاب والسنّة والنسخ لا يتناول الادلّة وانّما يتناول
الاحكام التى يثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامّة قبل انقطاع
الوحى ثم ينسخ باية تنزل على خلافه او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامّة على
خلافه والاقرب ان يق انّ الامّة مجمعة على انّ ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به هذا كلام السيّد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيّد
انّه قال الاجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى فلا يتحقق النسخ فيما يكون
مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انّه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانّما يكون
عن مستند قطعىّ فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفى هذه
الوجوه اشكال والذى يجئ على مذهبنا انّه يصح دخول النسخ فيه بناء على انّ الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجّة فيه فجاز حصول مثل هذا فى زمن النبىّ
صلّى الله عليه واله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعيّة متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم

المعلوم من السنّة او القران باقوال يدخل فى جملتها قول النبىّ صلّى الله عليه واله و
هذا الكلام جيّد غير انّه لا يترتب عليه فائدة مهمّة كما لا يخفى اصل معنى النسخ
شرعًا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعى بدليل اخر شرعى متراخ
عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلّة
على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها و
هو مذهب جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامّة القول بان زيادة صلوة على
الصلوات الخمس نسخ لانّها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد و
امّا العبادة الغير المستقلّة فقد اختلف الناس فى انّ زيادتها هل هى نسخ اولا
والمحققون على انّها ان رفعت حكما شرعيّا مستفادا من دليل شرعى كانت
نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيّرة
لحكم المزيد عليه فى الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان
غاديا من كلّ تلك الاحكام الشرعيّة التى كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضى
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال وانّما قلنا انّ هذه
الزيادة قد غيّرت الاحكام الشرعيّة لانّه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعل
عليه قبلها لم يكن لهما حكم وكانّه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة

بتلخ ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك وكل ما ذكرنا
يقتضي تغييرا للاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة
السيد ره على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان
يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك
الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البرائة
الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق
السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان
كان التغيير فيهما ثابتا بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير
ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان
وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ
وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزئتا
بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
نسخا فلو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين
لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم

بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكلما ثبت كونه ناسخا لا يجوز
اثباته به وهذا عند التحقيق اثره بين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس الحكم

على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت
يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة
او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم
فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة
فمنعه معدود في ضروريات المذهب واما المنصوصة فهي العمل بها خلاف بينهم ظاهر
المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة وكان هناك
شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز
تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الحق عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في يه لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا انها الباعثة
والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون

اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلّة واذا احتمل الامران
لم يجز القياس و اجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلّة فانّ تجويز ذلك
يستلزم تجويز مثله في العقليات حتّى يق الحركة انّما اقتضى المتحركية لقيامها بمحلّ
خاصّ و هو محلّها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علّة للمتحركية سلّمنا امكان كون
القيد معتبرا في الجملة لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فانّ قول
الاب لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لانّها سمّ يقتضي منعه من اكل كلّ حشيشة تكون
سمّا سلّمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انّما يتمشّى فيما اذا قال الشارع
حرّمت الخمر لكونه مسكرا امّا لو قال علّة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
ثمّ اورد عليه الاعتراض بانّ الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى
يمنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتأتّى فيه ذلك الاحتمال فهناك
نسلّم انّه لا بدّ في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد
قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضرّ فلم قلتم انّه في العلّة
المنصوصة كذلك قولكم لو صرّح بانّ العلّة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا
في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنّه ليس بقياس لانّ العلم بانّ
الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كلّ محالّه

ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحالّ متأخّرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في
هذا الباب ان يق النزاع هنا لفظي لانّ المانع انّما منع من التعدية لانّ قوله
حرّمت الخمر لكونه مسكرا احتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختصّ
بالخمر فلا يعمّ وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعمّ والمثبت يسلّم انّ
التعليل بالاسكار المختصّ بالخمر غير عامّ وانّ التعليل بالمطلق يعمّ فظهر انّهم متّفقون
على ذلك نعم النزاع وقع في انّ قوله حرّمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علّة التحريم
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في انّ النصّ على العلّة هل يقتضي ثبوت
الحكم في جميع مواردها فانّ ذلك متّفق عليه و اقول كانّ العلّامة لم يقف على
احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيّا وانّهم
متّفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرّح بخلاف ما ظنّه فانّه احتجّ على المنع بانّ
علل الشرع انّما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع
ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون
حال و على وجه دون وجه و قدر منه دون قدر قال و هذا باب في الدواعي معروف ولهذا

٢٤٤ جاز ان يعطى بوجه لاحسانا فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفى حال دون اخرى

وان كان فيما لم نفعله الوجه لذى لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم

يكن فى النص على العلة ما يوجب التخطى والقياس وجرى النص على العلة مجرى

النص على الحكم فى قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على

العلة التخطى كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا

الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع فى المعنى ظاهرة فلا وجه

لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق فى المعنى فلا ينبغى

ان يعد فى المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندى ما قاله المحقق ووجه

يظهر من تضاعيف الكلام فى هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها

ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم

بها لا ببيان الداعى ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة فى التهذيب وكثير من

العامة الى ان تعدية الحكم فى تحريم التافيف الى انواع الاذى لا يخرجه عن باب

القياس وسموه بالقياس الجلى وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا فى

وجه التعدية فقيل انه دلالة المفهوم وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة

لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير

المذكور فيه مخالفا للمذكور فى الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب

ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه

اللغوى الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق وحجة الذاهبين

الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المشترك المقصود من الحكم كالاكرام

فى منع التافيف وعن كونه اكد فى الفرع لما حكم به ولا من القياس الا ذلك

واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه

شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية

القياس ولو كان قياسا لما قال به الثانى لورود بانه لا نافى للقياس الجلى

اعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس

ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة فى

مثله المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان التوقف

على استحضاره هو القياس الشرعى لا الجلى فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من

غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين

من ان النزاع ههنا لفظى لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس فى استصحاب

الحال ومحله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجئ وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفا

الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع فى تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلى وذلك يحتمله على ارادة هذا القسم الخاص من القياس الجلى وهو القياس بطريق الاولى لما مر وايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل وفيه كلام الا ان يراد ترددا المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذى هو قسم من القياس الجلى فحقق ... ابن العجم ...

فلك

فثمة والدليل الاخر اجماعهم على بقاء الحكم الثابت حتى يثبت
خلاف ذلك شرعا في تضاعيف الاحكام

٢٤٦ ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت
الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير
الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى
الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الروية فهل يستمر
على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالا
ستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب
الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دليل ولا دلالة لان الحالين مختلفان من
حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين
الحالين من غير دلالة قال وانا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب
ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب
وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل
فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فانا لم نجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذا الثانية
ثم اورد سوالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا المانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث

زاع لاحد ولا تامل فيه الا الشيخ ره وولد المصنف في الثاني
واستشكل وليس بشيء ووجهه واضح لان الشايع قال الطيب ره

المراد باشتراط الصلوة مع وجود الماء بالوضوء في ا
لعمومات هل هو في الابتداء او مطلقا فتدبر سلطان ره

الطهارات وبلد النجاسات والمعاملات والانكحة والارث
وغير ذلك الا انه في حكم التيمم ربما يشكل ...
...

٢٤٧ لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب
الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الا
ستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في
الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت
الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار
كونه في الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الروية
بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الروية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان
روية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجيب من قال فيجب ان يقطع
بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها و
ذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبة البحر الا ان
يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر

وجوه الاوّل انّ المقتضي للحكم الاوّل ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب
الحكم بثبوته في الثّاني امّا ان مقتضى الحكم الاوّل ثابت فلانّا نتكلم على هذا
التقدير وامّا ان العارض لا يصلح رافعا فلانّ العارض انّما هو احتمال تجدّد
ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كلّ واحد منهما
مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثّابت سليما عن رافع الثّاني انّ الثّابت اوّلا قابل
للثبوت ثانيا والّا لانقلب من المكان الذّاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في
الزّمان الثّاني جائز الثبوت كما كان اوّلا فلا ينعدم الّا لمؤثّر لاستحالة خروج الممكن
من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثّر فاذا كان التّقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر يكون
بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالرّاجح واجب الثّالث انّ الفقهاء
عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقّن الطّهارة وشكّ في الحدث فانّه يعمل على يقينه
وكذلك العكس ومن تيقّن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتّى يعلم خلافها
ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتّى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء الحكم ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الّا
لاستصحاب حال حيوته وهذه العلّة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل

بر الرّابع انّ العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدّلالة الشرعيّة على ٢٤٩
ما يقتضيه البرائة الاصليّة ولا معنى للاستصحاب الّا هذا انا تقرّر ذلك فاعلم
انّ المحقّق ذكر في اوّل كلامه انّ العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره وقال انّه المختار
واحتجّ له بهذه الوجوه الاربعة ثمّ ذكر حجّة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك
والّذي نختاره نحن ان ننظر في الدّليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النّكاح مثلا فانّه يوجب حلّ الوطء
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ الّتي يقع بها الطّلاق كقوله انت خليّة
او بريّة فانّ المستدلّ على انّ الطّلاق لا يقع بهما لو قال حلّ الوطي ثابت قبل
النّطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لانّ المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم انّ الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انّه باق فلم يثبت الحكم لانّا نقول وقوع العقد اقتضى حلّ الوطي لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحلّ نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحلّ حتّى
يثبت الرّافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا
بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام

الاصليّة ليس من حيث الاستصحاب بل من حيث النصوص
والادلّة الدالّة على البرائة في كلّ وقت ما لم يدلّ دليل
على خلافها سلطان ره

جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد

اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره

استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاسند رأيه بهذا الكلام وقد اختار

في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع** في الاجتهاد

والتقليد **اصل** الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال

اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ

الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية

بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط

الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة في

التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي ره في جملة من كتبه وجمع

من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل

مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه

بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا

احتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل

له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان

المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب الظنة وحيث يحصل

التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض

الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط

المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط

بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن

المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص

العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي

قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم

القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء

من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما

هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور

في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق

واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي فتعلق بالظن في

العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف

المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان

كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت
قلت ترك التقليد والاجتهاد وهو غير معروف **اصل** والاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو
في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون
عنده من الاصول الصحيحة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من
الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من
احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي
يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف

لا كما توهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها
والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب
وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع
ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا
يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل
بها الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا وتجاهلا بعض اهل
العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي
تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها
اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين

في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لأن الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليل فالمخطئ ام مقصّر فيبقى في العهدة وخالف في
ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية
فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضًا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ
الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعًا بغير خلاف يعباء به نعم اختلف الناس في
التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينًا لله تعالى فيها تابع لظن
المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وقيل ان
المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكمًا معيّنًا فمن اصابه فهو مصيب و
غيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
ره في نهاية الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى
البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلاجرم كان ترك الاشتغال
بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال **اصل** والتقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام

الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما استذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا
فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا
ام عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب
منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع ا
لحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان
الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه
لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة هذا الحكم لا مجال للتوقف فيه **اصل** والحق منع التقليد
في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف

والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان
المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم و
خالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع
العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان
لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا
لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم
وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم
بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه
اله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل
يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام
اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس
بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس
بلازم بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر
نظر فلذا لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه

واله يعرض الدليل على الاعرابي المسلم انما كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي معنى رجوع المقلد اليه علمه بحصول
الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط القبول في
هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب نوع
اختلاف فان العلامة ره قال في يب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد
المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق
ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء
وشهاداتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين

الكلامين

٢٥٨ الكلام بين كما نرى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان
واحتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم فيها و
قد نبه عليه في ئه واما ثانياً فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر
بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم جواز
استفتاء غيره بل كذا عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم
مقامه وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق
ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم و
الصيانة ايضاً والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان
يقول كيف يعلمه عالماً وهو لا يعلم شيئاً من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئاً من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي
ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم
ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل

الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس ٢٥٩
القول بالتخيير هنا ايضاً والاعتماد على ما عليه الاصحاب فلو ترجح بعضهم بالعلم
والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم
لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا
اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة في تهذيبه الى
جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق
ره فقال في شرائط التوقيع الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية
الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها وقال في موضع
آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان
ذاكراً لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول
فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى وان
ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد و
قد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر
اصل لا نعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية
عنه ما دام حياً واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا

روى عن المفتى وبلزوم العسر بالتزام السّماع منه وهل يجوز العمل بالرّواية عن الميّت
ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجّة المذكورة
للمنع فى كلام الاصحاب على وصل الينا ردية جدّا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له
بانّ التّقليد انّما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشّديد والعسر بتكليف
الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النّزاع لانّ صورة حكاية
الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الاحيا والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التّقليد فى الجملة على انّ القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لانّ المسئلة
اجتهاديّة وفرض العامى فيها الرّجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان
ميّتا فالرّجوع الى فتويه فيها دور ظاهر وان كان حيّا فاتباعه فيها والعمل بفتوى
الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا
على المنع من الرّجوع الى فتوى الميّت مع وجود المجتهد الحىّ بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** فى التّعادل والتّرجيح تعادل الامارتين اى
الدّليلين الظنّيّين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل باحدهما لا نعرف فى ذلك
من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرّجوع
الى البرائة الاصليّة وانّما يحصل التّعادل مع الياس من التّرجيح بكلّ وجه لوجوب المصير

اليه اوّلا عند التّعارض وعدم امكان الجمع ولمّا كان تعارض الادلّة الظنّيّة عندنا
منحصرا فى الاخبار لاجرم كانت وجوه التّرجيح كلّها راجعة اليها وهى كثيرة منها
التّرجيح بالسّند ويحصل بامور الاوّل كثرة الرّواة كان يكون رواة احدهما اكثر
عددا من رواة الاخر فيرجّح ما رواته اكثر لقوّة الظنّ اذ العدد الاكثر ابعد عن
الخطا من الاقلّ ولانّ كلّ واحد يفيد ظنّا فاذا انضمّ الى غيره قوى حتّى ينتهى الى
التّواتر المفيد لليقين الثّانى رجحان راوى احدهما على راوى الاخر فى وصف
يغلب معه ظنّ الصّدق كالثّقة والفطنة والورع والعلم والضّبط قال المحقّق رجّح
الشّيخ بالضّابط والاضبط والعالم والاعلم محتجّا بانّ الطّائفة قدّمت ما رواه
محمّد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له
حالهم قال ويمكن ان يحتجّ لذلك بانّ رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء و
انسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثّالث قلّة الوسائط وهو علوّ
الاسناد فيرجّح العالى لانّ احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقلّ قال العلّامة
فى نهاية علوّ الاسناد وان كان راجحا من حيث انّه كلّما كانت الرّواة اقلّ كان احتمال
الغلط والكذب اقلّ الّا انّه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فانّ احتمال الخطاء
والغلط فى العدد الاقلّ انّما يكون اقلّ لو اتّحدت اشخاص الرّواة فى المخبرين او تساووا

خبار اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص والا
طلاق والتقييد فقد مر حكمه ولا يتصور التعارض
بغيرهما لانه لا قطعى المتن سلط

في الصفات واما اذا تعدد او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء

لان تاثير التعدد في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في

الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استيثار احد الدليلين

بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يقابلها

او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور ومنها

الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه و

حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين بين اللفظ والاخر المعنى

وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما وان

لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق هذا حق لانه ابعد

من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة

الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من

الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط

الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد

الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر

واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في نهايته اذ المتكلم الفصيح لا يجب

ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات الدلالة

او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في

بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فيتم فان لم يفعل فقد

والله خالف رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي

الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز

اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى

والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر

اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس ههنا وجوها

اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا

بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وترجيح

ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا

على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معا ووجه دخولها فيما ذكرنا

ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على

الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة

وهي امور الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل ثاني عملا

أكثر السلف ما احدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوّزنا كون الامام م في جملتهم لانّ الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجّح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ في نهج الاول وجهان احدهما انّ المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لم يعلم الا منه والموافق ويسمّونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني انّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه حكم الناقل بعد ان الناقل حكم العقل وثانيا انّ حمل الحديث على ما يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل به فيه اذ فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لانّ مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجّحنا المقرر فانّ ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا

تنهض

تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلم فان كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلم وجب التخيير سواء علم تاريخهما او جهل لانّ فائدة التاريخ مفقودة هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما موافقا لاهل الخلاف والآخر مخالفا فيرجّح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر انّ احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه الصلوة والسلم وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد ره وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يراها ويعلمها الامام م

مخالفة العامة وموافقتها فاحتمال التقية في احدهما دون الاخر يوجب الترجيح فما ذكره ساقط سلطان

٢٤٤ وان كنّا لا نعلمها فان قال ذلك يسدّ باب العمل بالحديث قلنا انّما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً فلم يلزم سدّ باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف امّا اوّلاً فلانّ ردّ الاستدلال بالخبر بانّه اثبات لمسئلة علميّة بخبر الواحد ليس بجيّد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالب بدليل منعه نعم هذا الخبر الّذي اشار اليه لم يثبت صحّته فلا ينهض حجّة وامّا ثانياً فلانّ الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملاً الّا انّ احتمال التّقية على ما هو المعلوم من احوال الائمّة عليهم السّلام اقرب واظهر وذلك كاف في التّرجيح فكلام الشّيخ عندي هو الحقّ الحمد لله الحقّ المبين وصلّى الله على نبيّه الحبل المتين وعلى آله الطّيّبين المعصومين المطهّرين المكرّمين

قد وقع الفراغ من تسويد هذه النّسخة الشّريفة بتوفيق الله تع

على يد الملتمس للعاصي عبد الصّمد بن

محمّد السّلماسي بمجلس اهتمام عمدة

الأعاظم والتجّار

المشهدي محمّد تقي بن كهف الحاج حاج محمّد رفيع وفّقهما الله في دار الطّباعة

للأستاد الماهر المشهدي اسد الله في الثّامن والعشرين من شهر رجب المرجّب سنه ١٣١٢



